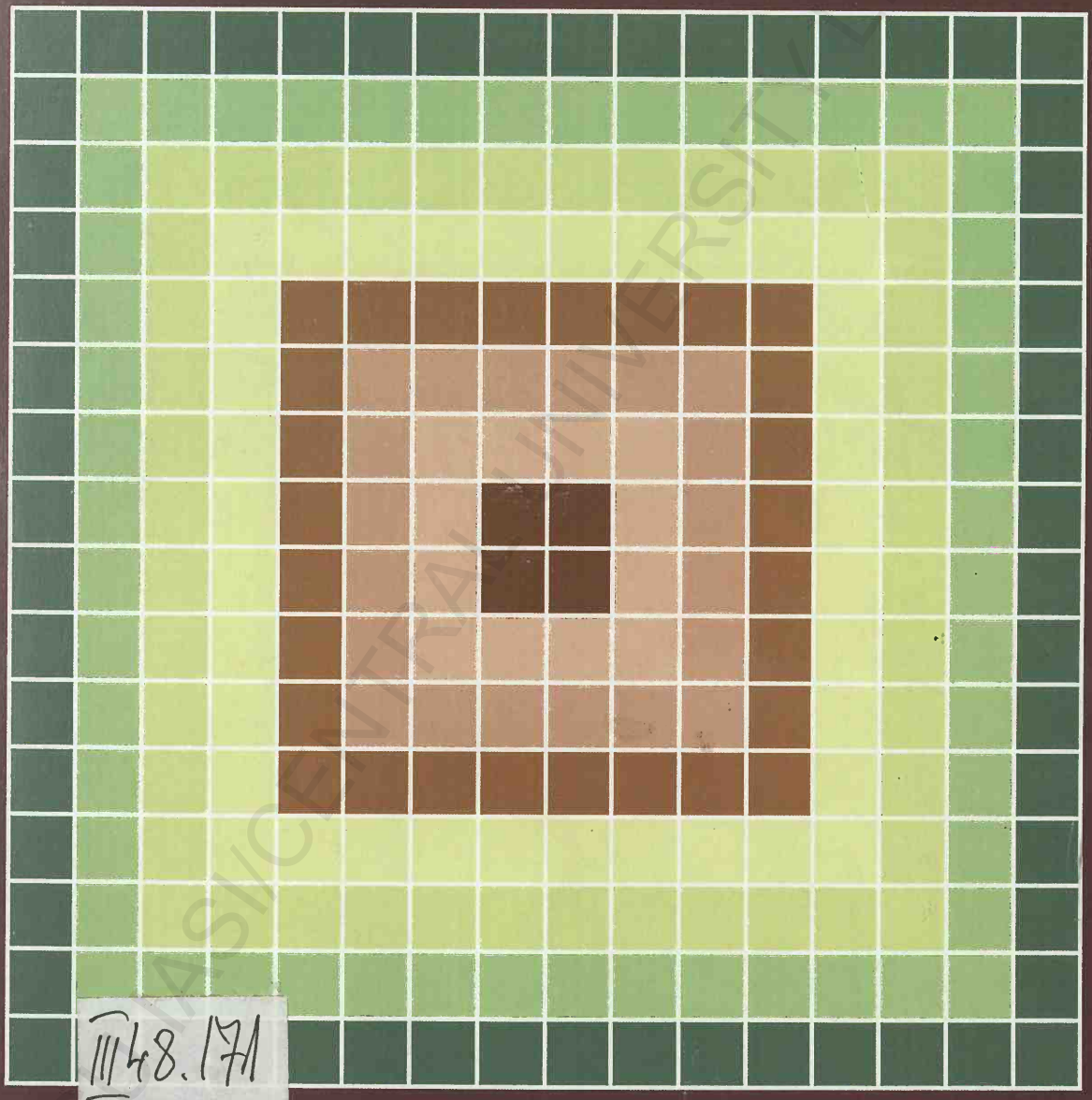
CATEGORII ŞI CONCEPTE ÎN FILOSOFIA ŞTIINŢEI



III 48.171

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

BCU MASIV CENTRAL UNIVERSITAR

SUMAR

Prefață 9

Partea I
Despre categorii şi concepte în filosofia cunoaşterii

Alexandru Boboc, Clasic şi modern în teoria categoriilor 21
Teodor Dima, Epistemologia cu subiect cunoscător. Nomicitatea 31
Mircea Flonta, Teoria cunoaşterii ştiinţifice: o privire de ansamblu asupra orientărilor şi dominantelor tematice 41
Ilie Pârvu, „Analiza infinitului": de la „fundamentele metafizice" la „fundamentele logice" 59
Mihai Golu, Conceptul de „mare sistem" şi importanţa lui metodologică în psihologie 85
Angela Botez, Categorii în filosofia mentalului 95
Ana Bazac, Trei concepte în filosofia ştiinţelor sociale: „întâlnirea", „ciclicitatea" şi „criza" 127
Mihail Radu Solcan, Limbaj, filosofie şi lingvistică: există o filosofie a lingvisticii? 149
Gabriel Nagâţ, Conceptul de raţionalitate socială şi implicaţiile lui metodologice 161
Henrieta Anişoara Şerban, Conceptul şi categoria de informaţie în filosofia comunicării 183
Adrian Niţă, Existenţă şi realitate în fizica contemporană 205

Partea a II-a
Istoria universală a teoriei categoriilor

Gheorghe Vlăduţescu, Relaţia la Aristotel 233
Dan Robert Bişa, Este posibilă compararea categoriilor identificate de Aristotel şi Kant? 241
Marian Ţăranu, Cauza, Principiul şi Unitatea în metafizica bruniană 255

BCU "CAROL I" UNIVERSITY LIBRARY

Marius Augustin Drăghici, Statutul categoriei „posibilității" în CRP (B) 265
R.T. Allen, Probleme ale imperativului categoric (*traducere de Oana Vasilescu*)... 287
Cătălina-Daniela Răducu, Materie şi spirit la Bertrand Russell 297
Victor Popescu, Fenomenologia husserliană a idealităților matematice. Instituirea geometriei 305
Claudiu Baciu, Fenomenologia cunoaşterii la Ernst Cassirer 323
Nela Mircică, „Intenționalitatea" conceptualizată de Maurice Merleau-Ponty..... 333

Partea a III-a
Categorii şi concepte în istoria filosofiei româneşti

Teodor Dima, Conceptul de amânare, variantă românească a îndoielii carteziene 357
Angela Botez, Concepte filosofice integrative la Lucian Blaga..... 365
Mihai D. Vasile, Categoria *transcendenței* în metafizica lui Lucian Blaga..... 395
Maria Michiduță, Resemnificări conceptuale în filosofia lui Ştefan Lupaşcu..... 409
Adrian Michiduță, Sistemul categoriilor polare recesive la Mircea Florian..... 433
Adrian Michiduță, Petru P. Ionescu – metafizician şi teoretician al cunoaşterii harice 447
Mihai Popa, Instituția domniei de drept divin în Țările Române 475
Adrian Mircea Dobre, Conceptul de românism la Constantin Rădulescu-Motru... 483

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CONTENTS

Preface 9

Part I
On Categories and Concepts in the Philosophy of Knowledge

Alexandru Boboc, Classical and Modern within the Theory of Categories 21
Teodor Dima, The Epistemology with the Knowing Subject. Nomicity 31
Mircea Flonta, The Theory of Scientific Knowledge: a Perspective on the Thematical Orientations and Dominants 41
Ilie Pârvu, The „Analysis of the Infinite": from the „Metaphysical Foundations" to the „Logical Foundations" 59
Mihai Golu, The Concept of „Grand System" and Its Methodological Importance in Psychology 85
Angela Botez, Categories in the Philosophy of Mind 95
Ana Bazac, Three Concepts in the Philosophy of Social Sciences: „Encounter", „Cyclicity" and „Crisis" 127
Mihail Radu Solcan, Language, Philosophy and Linguistics: Is There a Philosophy of Linguistics? 149
Gabriel Nagâţ, The Concept of Social Rationality and Its Methodological Implications 161
Henrieta Anişoara Şerban, The Concept and Category of Information in the Philosophy of Communication 183
Adrian Niţă, Existence and Reality in Contemporary Physics 205

Part II
The Universal History of the Theory of Categories

Gheorghe Vlăduţescu, Aristotle's Approach to Relation 233
Dan Robert Bişa, Is the Comparison of Categories as Identified by Aristotle and Kant Possible? 241
Marian Ţăranu, Cause, Principle and Unity in Brunian Metaphysics 255
Marius Augustin Drăghici, The Status of *Possibility* in the *Critique of Pure Reason* 265

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

R.T. Allen, The Problems with the Categorical Imperative 287
Cătălina-Daniela Răducu, Matter and Spirit at Bertrand Russell 297
Victor Popescu, The Husserlian Phenomenology of the Mathematical Idealities. The Institution of Geometry 305
Claudiu Baciu, The Phenomenology of Knowledge at Ernst Cassirer 323
Nela Mircică, „Intentionality" as Conceptualized by Maurice Merleau-Ponty 333

Part III
Categories and Concepts in the History of Romanian Philosophy

Teodor Dima, *Postponement* – a Romanian Version of the Cartesian Doubt 357
Angela Botez, The Integrative Philosophical Concepts at Lucian Blaga 365
Mihai D. Vasile, The Category of *Transcendence* in the Metaphysics of Lucian Blaga 395
Maria Michiduță, The Conceptual Retrieving of Meanings in Ştefan Lupaşcu's Philosophical Work 409
Adrian Michiduță, The System of Polar Recessive Categories at Mircea Florian 433
Adrian Michiduță, Petru P. Ionescu – Metaphysicist and Theoretician of the Divine Grace Knowledge 447
Mihai Popa, The Princely Institutions of Divine Right in The Romanian Principalities 475
Adrian Mircea Dobre, The Concept of Romanian Spirit at Constantin Rădulescu-Motru 483

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

B.C.U. "M. EMINESCU" IAŞI

PREFAŢĂ

Cea mai la îndemână cale pe care o poate apuca novicele dornic să se informeze în legătură cu un concept filosofic sau chiar cu o întreagă problematică este consultarea unui dicţionar sau a unei enciclopedii. Interesat de problema categoriilor filosofice şi dorind să afli, înainte de orice altceva, *ce anume sunt categoriile,* poţi fi uşor descurajat de afirmaţia potrivit căreia „categoriile sunt greu de descris, dar şi mai greu de definit", cu atât mai mult cu cât ţi se spune că această dificultate este, printre altele, o consecinţă a faptului că teoretizarea pe marginea categoriilor presupune o luptă aprigă cu multe „întrebări iritante" despre relaţia dintre realitatea obiectivă şi categoriile lingvistice sau conceptuale.[1] Pentru a ţine seama de toată această complexitate, de varietatea perspectivelor şi de multitudinea abordărilor, categoriile filosofice ar putea fi definite relativ neutru drept „clase, genuri sau tipuri presupuse a marca diviziunile necesare din cadrul schemei noastre conceptuale, diviziuni pe care trebuie să le recunoaştem dacă vrem să producem un sens literal în discursul nostru despre lume".[2] În conformitate cu această definiţie, vom putea spune că două entităţi aparţin unor categorii diferite dacă „ele nu au literalmente nimic în comun" şi nu le putem aplica aceiaşi termeni descriptivi.

Din fericire, categoriile au devenit însă obiect de studiu şi pentru discipline mai puţin speculative decât metafizica tradiţională şi extensiile ei contemporane, şi poate că demersurile ştiinţelor pozitive care abordează, cu mijloace specifice, o problematică principial similară ar putea fi mai lămuritoare în privinţa statutului pe care îl au sau la care aspiră aceste entităţi atât de controversate. Din punctul de vedere al ştiinţei cogniţiei, *categorizarea* este „procesul prin care entităţi distincte sunt tratate ca echivalente", şi de aceea ea poate fi privită drept una dintre activităţile cognitive fundamentale.[3] Cum elementele oricărei mulţimi de entităţi pot fi grupate în nenumărate feluri, se pune întrebarea *de ce avem categoriile pe care le exprimăm, şi nu altele* – şi, prin urmare, ce avantaje oferă o schemă categorială prin comparaţie cu alta. Categorizarea este uneori înţeleasă ca un proces bazat pe identificarea unor similitudini ce ar avea existenţă obiectivă, iar alteori este explicată prin ideea că teoriile noastre ar asigura o coerenţă conceptuală, conceptele fiind privite în acest caz ca „reprezentări mentale ale unei categorii".

---

[1] Vezi articolul „Categories" (autor Robert Wardy) din *Routledge Encyclopedia of Philosophy,* London, Routledge, 1998.

[2] Această definiţie este formulată de Manley Thompson în articolul „Categories" elaborat pentru celebra *Thomson Gale Encyclopedia of Philosophy,* editor Donald M. Borchert, 2nd edn., vol.2, Detroit, Thomson Gale, 2006.

[3] A se vedea articolul „Categorization" elaborat de Douglas Medin şi Cynthia Aguilar pentru *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences,* editori Robert Wilson şi Frank Keil, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1999.

Ian Hacking remarcă însă faptul că ceea ce desemnează psihologii atunci când folosesc cuvântul „categorie" nu este neapărat acelaşi lucru cu ceea ce aveau în vedere filosofi precum Aristotel sau Kant. Ştiinţele cogniţiei folosesc acest cuvânt „într-un mod mult mai generos" decât o fac filosofii: dacă în domeniul psiho-cognitiv cuvântul „categorie" a ajuns să desemneze „orice clasă care a fost distinsă de nişte oameni pentru vreun scop şi căreia i se atribuie un nume comun", atunci când vorbesc despre „categorii", filosofii au în vedere „clase ultime" sau „cele mai înalte genuri de entităţi existente în lume"[4]. În viziunea lui Douglas Medin, unul dintre autorii de referinţă pentru abordarea psiho-cognitivă a categoriilor, „conceptele şi categoriile servesc ca blocuri de construcţie pentru cunoaşterea şi comportamentul uman": un *concept* este „o idee care include tot ce este în mod caracteristic asociat cu ea", pe când o categorie poate fi definită ca „o partiţionare sau clasă căreia i s-ar putea aplica o anume aserţiune sau un set de aserţiuni"[5]. Medin avertizează însă cu privire la tentaţia pripită de-a considera categoriile ca existente realmente în lume şi de a privi conceptele drept reprezentările mentale corespondente celor dintâi: pe de-o parte, nu orice concept are un corespondent în lumea reală, iar pe de altă parte, „oamenii pot mai degrabă să impună o structură asupra lumii, decât să descopere una". Întrebările despre natura categoriilor nu pot fi însă soluţionate doar prin demersuri exclusiv ştiinţifice, ci reclamă şi consideraţii metafizice. Chiar dacă lumea ar putea fi partiţionată în nenumărate feluri, este clar că oamenii nu consideră semnificativă decât o submulţime relativ minusculă a clasificărilor posibile. Aşadar răspunsul la întrebarea privind categorizarea depinde, în parte, de „natura lumii", dar cu siguranţă depinde, de asemenea, parţial şi de „natura şi scopurile organismului", respectiv de predispoziţiile omului care face categorizarea. Iată de ce reflecţia asupra categoriilor şi sistemelor conceptuale nu poate fi „confiscată" de ştiinţele cogniţiei şi, prin urmare, va rămâne un obiect statornic al investigaţiei filosofice.

Volumul de studii *Categorii şi concepte în filosofia ştiinţei* continuă lista lucrărilor publicate de Editura Academiei Române, în seria intitulată *Filosofia ştiinţei*, iniţiată şi coordonată de Angela Botez în urmă cu mai bine de trei decenii.[6] Contribuţiile reunite aici nu au ambiţia de a prezenta argumente decisive în favoarea uneia sau alteia dintre multiplele abordări filosofice ale problemei categoriilor şi ale relaţiei categorie-concept. Cititorul răbdător va constata însă că, dincolo de varietatea metodologică şi de diversitatea tematică a demersurilor cu intenţii mai generale sau mai punctuale prezentate în volumul de faţă răzbate, parcă, ideea că reflecţia şi înţelegerea filosofică pot să înainteze, totuşi, şi cu paşi

[4] Ian Hacking, *Aristotelian Categories and Cognitive Domains*, „Synthese" 126 (2001): 473–515.

[5] Douglas Medin, *Concepts and Conceptual Structure*, în Paul Thagard (ed.), *Mind Readings. Introductory Selections on Cognitive Science*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1998, p. 93–126.

[6] În această serie au mai apărut volumele *Euristică şi structură în ştiinţă* (1978), *Privire filosofică asupra raţionalităţii ştiinţei* (1983), *Simetrie şi asimetrie în Univers* (1992), *Construcţie şi deconstrucţie în filosofia americană contemporană* (2006) şi *Tendinţe în filosofia ştiinţelor socio-umane* (2008).

mici, (adică, aşa cum o şi face de cele mai multe ori), paşi mici dar nu mai puţin fermi şi semnificativi, paşi capabili să pregătească marile salturi calitative ce se lasă, parcă, prea mult aşteptate în cercetarea filosofică a categoriilor.

Examinând câteva dintre momentele marcante din evoluţia bimilenară a investigaţiilor privind categoriile, studiul lui Alexandru Boboc, *Clasic şi modern în teoria categoriilor*, propune să privim toate „tabelele" şi „sistemele categoriale" ca pe nişte momente importante istoric şi necesare în geneza unei *Kategorienlehre*, dar totodată şi ca pe nişte realizări încă actuale prin problematica lor fundamentală şi de aceea perenă. Orice formă de cunoaştere, argumentează autorul, tinde să atingă la un moment dat nivelul categorial, un nivel care diferă de la un domeniu la altul şi tocmai de aceea se impune cu necesitate „analiza categorială" (ca analiză a nivelelor fiinţei şi cunoaşterii). Prin urmare, în baza unităţii dintre particular şi universal, orice teorie „specială" a categoriilor trebuie să-şi afle referinţa la o teorie „generală", la ceea ce în tradiţia cercetării s-a numit *allgemeine Kategorienlehre*.

În studiul *Epistemologia cu subiect cunoscător. Nomicitatea*, Teodor Dima încearcă să răspundă la întrebarea *Cum construieşte intelectul ideea de nomicitate?* şi propune o abordare a nomicităţii din perspectivă semiotică. Teza în favoarea căreia argumentează autorul este aceea că ştiinţa factuală şi totodată nomicitatea, ca dimensiune fundamentală a sa, trebuie să recunoască o „întreită vasalitate semiotică": semantică, sintactică şi pragmatică. Astfel, la nivel semantic realitatea obiectivă, referenţială trebuie să fie exprimată semantic cât mai adecvat şi de aceea este necesară o structurare conformă profilelor sale ştiinţifice, mereu perfectibile; la nivelul arsenalului sintactic–formal al logicii şi al matematicii, sunt configurate enunţurile nomologice în funcţie de specificul referenţilor; în fine, subiectul cunoscător sau agentul pragmatic, inepuizabil, volitiv şi inventiv, intervine şi el şi îşi amplifică posibilităţile intelectuale şi raţionale. Această întreită vasalitate semiotică devine astfel cauza şi mijlocul dinamicii ştiinţei, iar rezultatul concretizat în enunţurile nomologice asigură progresul ştiinţei.

În articolul *Teoria cunoaşterii ştiinţifice: o privire de ansamblu asupra orientărilor şi dominantelor tematice*, Mircea Flonta îşi propune să identifice anumite constante conceptuale capabile să dea seamă de evoluţiile investigaţiei filosofice a demersului cognitiv ştiinţific. Autorul porneşte de la observaţia că filosofia ştiinţei a evoluat, încă din etapa configurării sale ca demers reflexiv relativ autonom, sub semnul a trei tipuri de interese: interesul pentru orientarea efectivă a cercetării, interesul pentru analiza logică, formală, a demersurilor şi produselor ştiinţei şi interesul istoric, în spiritul căruia au fost identificate anumite „forme de viaţă ştiinţifică", animate de reprezentări distincte cu privire la ţelurile cercetării şi la criteriile excelenţei ştiinţifice. Aceste tipuri de interese s-au conturat cu claritate încă din secolul al XIX-lea, iar evoluţiile ulterioare ale teoriei cunoaşterii ştiinţifice, îndeosebi evoluţiile la nivelul registrului tematic, pot fi suficient de bine caracterizate şi sistematizate urmărind aceste linii directoare iniţiale.

Studiul lui Ilie Pârvu, *'Analiza infinitului': de la 'fundamentele metafizice' la 'fundamentele logice'*, examinează procesul prin care analiza infinitului a ajuns să asimileze într-un context operaţional infinitul, justificarea lui deplasându-se treptat

din domeniul metafizicii în sfera considerațiilor pragmatice sau logic-metodologice. Contrar celor care, impresionați de impactul calculului electronic asupra gândirii metodologice în matematică, prevestesc declinul analizei ca disciplină-pilot pentru matematică și pentru întreaga știință, Ilie Pârvu susține teza că analiza corespondenței dintre fenomenele naturale și procesele computaționale conduce, de fapt, la o nouă formulare a problemei infinitului, nicidecum la excluderea acestui concept din știința matematică a naturii. Datorită potențialului teoretic și metodologic al analizei, fundamentată pe conceptualizarea și operaționalizarea infinitului, implicarea calculului infinitezimal în teoretizarea științifică este, practic, inevitabilă, fapt ce subminează ipoteza înlocuirii analizei cu o matematică discretizată.

Studiul lui Mihai Golu, *Conceptul de „mare sistem" și importanța lui metodologică în psihologie*, pornește de la premisa că teoria generală a sistemelor trebuie înțeleasă în primul rând ca o metodologie, și nu ca un model explicativ de ultimă instanță. Ca știință particulară, psihologia nu trebuie să folosească perspectiva sistemică pentru a identifica explicații prefabricate, ci pentru a găsi indicații metodologice care să-i îndrume cercetarea. Aplicarea teoriei sistemelor în psihologie reclamă adoptarea conceptului de *mare sistem*, un concept care facilitează analiza complexității structural-funcționale și impune să se folosească doar acele metode care să țină seama de existența strânsei interconexiuni dintre un număr foarte mare de factori ce condiționează comportamentul unui sistem, un comportament ce este totodată parțial nedeterminat. În opinia lui Mihai Golu, conceptul de „mare sistem" trebuie privit ca expresia cea mai înaltă a abordării psihologiei în spiritul teoriei generale a comenzii și controlului sistemelor reale hipercomplexe, utilizarea acestuia deschizând perspectiva elaborării unui model explicativ incomparabil mai adecvat și mai riguros științific decât modelele „parohiale" create sub feluritele școli și orientări ale psihologiei tradiționale.

Studiul Angelei Botez, *Categorii în filosofia mentalului*, se concentrează asupra conceptelor și temelor cel mai frecvent abordate în acest domeniu: natura eului, a conștiinței și a cogniției; realitatea subiectivă, real psihic și mental; problematica raportului minte-corp (mental-fizical, materie-conștiință, suflet-corp); definirea conștientului și a intenționalității; relațiile explicație-interpretare, logic-psihic, psihologie-știință empirică, empirism-hermeneutică; identificarea bazelor biologice și psihologice ale cognitivului uman, gramatica mentală și structura limbajului, inteligența animală, umană și artificială, comunicarea și experimentul mental, libertatea voinței. Sunt prezentate aici și contribuțiile românești din perioada interbelică în domeniul filosofiei conștiinței și a mentalului.

Intenția studiului *Trei concepte în filosofia științelor sociale: „întâlnirea", „ciclicitatea"* și *„criza"*, elaborat de Ana Bazac, este aceea de-a atrage atenția asupra potențialului pe care l-ar avea conceptele menționate pentru înțelegerea mai cuprinzătoare a anumitor fenomene sociale. Autoarea consideră că reflecția asupra unor astfel de concepte poate semnala capacitatea filosofiei și științelor sociale de a inova concepte sau chiar *Weltanschauung*-uri, inclusiv strategii de acțiune umană, atunci când contextul social și intelectual o cere.

Pornind de la observația că limbajul este unul dintre acele locuri în care filosofia se intersectează cu o știință – aici, lingvistica – studiul lui Mihail Radu Solcan, *Limbaj, filosofie și lingvistică; există o filosofie a lingvisticii?*, își propune să clarifice rosturile interesului filosofic pentru limbaj. În opinia autorului filosofia limbajului este, ca și filosofia științei, un fel de refugiu mai mult sau mai puțin comod pentru filosofie, odată ce metafizica a decăzut din statutul său de „regină a științelor". În problema limbajului persistă încă sentimentul că filosofia ar avea ceva de spus în mod direct, ca și cum ar dispune de mijloace proprii pentru investigarea limbajului. În concepția autorului, filosoful trebuie privit mai degrabă ca un „meșter-tălmaci al conceptelor", unul care „îndreaptă caroseria conceptelor sau o schimbă în așa fel încât mașinăria conceptuală să poată circula în plan intelectual". Acesta este sensul în care filosofia limbajului și filosofia lingvisticii ar trebui privite ca demersuri filosofice pertinente și legitime.

Studiul lui Gabriel Nagâț, *Conceptul de raționalitate socială și implicațiile lui metodologice*, își propune să examineze câteva dintre observațiile legate de statutul științelor sociale prin comparație cu statutul științelor naturii, în tentativa de a identifica rolul pe care îl deține conceptul de raționalitate în structurarea discuțiilor despre specificul acestor discipline. Luând apoi în considerare modul de abordare a temei categoriilor în psihologia actuală și anumite observații cu privire la specificitatea cunoașterii în funcție de domeniul exercițiului său, autorul încearcă să schițeze un cadru conceptual și ideatic minimal, pe fundalul căruia să poată fi mai ușor evidențiate tipurile de probleme pe care le ridică tema raționalității în cercetarea feluritelor aspecte ale lumii socio-umane și în filosofia științelor sociale.

Henrieta Anișoara Șerban prezintă, în *Conceptul și categoria de informație în filosofia comunicării*, o abordare interdisciplinară a conceptului și categoriei de informație. În contextul filosofiei comunicării, în raport cu un fundal al istoriei ideilor filosofiei informației, sunt evidențiate dimensiunile contemporane ale acestui concept. Specificitatea contemporană a informației în calitate de concept și categorie este văzută într-un mod mai complex decât perspectiva de extensie tehnologică a conștiinței. Astfel descrisă din perspective filosofice, sociologice, politice și filosofic-tehnologice, informația se precizează prin reliefarea diferențelor (relative) identificate prin relaționarea cu paradigmele clasice și actuale referitoare la informație.

Studiul lui Adrian Niță, *Existență și realitate în fizica contemporană*, pornește de la observația că drumul de la celebra afirmație a lui Newton „hypotheses non fingo" la convingerea lui Einstein că fizica nu poate proceda inductiv, adică nu se poate întemeia exclusiv pe observație și experiment, trădează o schimbare profundă la nivelul concepției științifice despre existență și realitate. Cum sarcina fizicianului contemporan pare mai degrabă aceea de-a inventa decât de-a deduce legile obiectelor și fenomenelor, autorul examinează problema descrierii realității în fizică, apelând la anumite distincții conturate în filosofia limbajului și în disputele pe tema realismului, analiza sa având ca finalitate decelarea anumitor modalități de reconstrucție filosofică a realității fizice.

Partea a doua a volumului este dedicată cercetării anumitor aspecte ce țin de istoria universală a teoriei categoriilor. Studiul lui Gheorghe Vlăduțescu, *Relația la Aristotel*, propune o examinare a statutului pe care îl are *relația* în sistemul

categorial aristotelic şi a gradului de operaţionalitate a acestei categorii. Reconstrucţia categoriologică, observă autorul, implică examinarea a trei paliere: ontologic, metafizic (acela al filosofiei prime) şi fizic (al filosofiei secunde). Examinată la nivelul acestor trei palere, *relaţia* se devoalează ca o categorie aparte, plină de paradoxuri. Astfel, întrucât „comunică", relaţia nu are semnificaţie ontologică, dar tot ca urmare a acestui fapt, paradoxal, ea este realitate metafizică. Metafizic deci, relaţia poate fi gândită ca fiind, însă altfel decât fiinţa şi, totuşi, fără a o dubla ontologic. Metafizica trebuie deci să legitimeze gândirea relaţiei ca fiind, fără a o pune pe seama altui determinant decât fiinţa, dar şi fără a o identifica în acesta. În fine, privită la nivelul celei de a treia situări, cea fizică, se poate spune că relaţia are în şi mai mică măsură realitate: pe acest palier, relaţia nu are realitate în sine, ci doar în funcţie de termenii din relaţie.

Întrebarea la care încearcă să răspundă Dan Robert Bişa în studiul *Este posibilă compararea categoriilor identificate de Aristotel şi Kant?* vizează posibilitatea unei comparaţii a tabelelor categoriale alcătuite de Aristotel şi Kant. Ipoteza de lucru a autorului este aceea că tabelele acestea pot fi comparate numai dintr-o perspectivă metateoretică, iar în acest sens ar trebui identificată o temă metateoretică fundamentală în raport cu care metafizica aristoteliciană şi cea kantiană să apară ca nişte interpretări, iar categoriile să fie principalele mijloace de realizare a acestor interpretări. În opinia lui Bişa, o asemenea temă metateoretică fundamentală ar fi aceea surprinsă în formula *fiinţa ca fiinţă*, iar în raport cu tema respectivă metafizica lui Aristotel şi cea a lui Kant ar putea fi privite ca exemplificări, ca realizări istorice.

Studiul *Cauza, Principiul şi Unitatea în metafizica bruniană*, semnat de Marian Ţăranu, analizează maniera în care Giordano Bruno operează cu două registre, în două tradiţii, folosind două discursuri pentru a construi un proiect personal, înnoitor al cunoaşterii. De altfel, filosoful italian îi reproşează lui Aristotel şi întregii gândiri scolastice nu doar chestiuni de specialitate (formele substanţiale, spre exemplu), ci, în principal, incapacitatea de a fi construit un proiect viabil de cunoaştere a unităţii prime, în discordanţă însă cu pretenţiile acestora. Ceea ce încearcă Giordano Bruno să edifice în dialogurile sale este un nou proiect, mai riguros (cel puţin în intenţie), de *imitatio mundi*, însă în aspectele sale fundamentale. Acestei *imitatio mundi* Bruno îi va adăuga cel puţin două proiecte de cunoaştere, care să facă din individ un zeu. Proiectele gnoseolgice bruniene pleacă din acest punct sau ajung în acest punct. Desfăşurarea cosmologiei, în principal în *De l'Infinito, universo e mondi*, este o prelungire a proiectului ontologic din *De la Causa*. Şi totuşi, sistematizând ideile, aşa cum rezultă ele astăzi în cadrul conceptual contemporan, există o diferenţă importantă între cele două imagini asupra lumii.

Investigaţia întreprinsă de Marius Augustin Drăghici în *Statutul **categoriei posibilităţii** în **Critica raţiunii pure B*** caută să răspund la întrebarea în ce sens trebuie privită strategia de determinare a categoriilor prin considerarea *tematică* a conceptului (categoriei) de „posibilitate" ce apare în *CRP* în sens larg, şi nu doar sub formula originară (cea din a *CRP B*) de categoria modalităţii ca „posibilitate – imposibilitate". Firul cercetării conduce la conceptul fundamental de „transcendental", la „condiţiile de posibilitate" ca loc teoretic pentru construcţia categorială kantiană.

Analiza a urmărit să determine şi spaţiul teoretic mai larg în care are loc deducţia transcendentală kantiană a categoriilor, punând în ecuaţie inclusiv formula „experimentului transcendental al raţiunii pure", ca manieră transcendentală de a aborda problema generală a teoriei categoriilor. Pornind de la analiza categoriei posibilităţii (posibilitate – imposibilitate), s-a observat că strategia kantiană este circumscrisă acestui model (transcendental) de determinare, punând problema deopotrivă în legătură cu o teorie a categoriilor în sensul „tare" (generală) şi în sensul „slab", prin formularea însă a unui orizont de construcţie teoretică diferit de cele două.

R. T. Allen examinează în articolul său, *Probleme ale imperativului categoric* (tradus de Oana Vasilescu), patru probleme majore ale imperativului categoric kantian – dihotomia lui „*a face* sau *a nu face*", egalitarismul, gesturile de supererogaţie, pragmatismul/utilitarismul –, considerându-le nu doar simple excrescenţe accidentale ale filosofiei morale kantiene, ci consecinţe necesare ale acesteia. Mai mult, analiza întreprinsă de Allen stabileşte – în descendenţa unei tradiţii critice deja clasice – că aceste defecte nu sunt specifice numai eticii kantiene a imperativului categoric, ci decurg din orice sistem etic care înţelege imperativul ca prim fenomen moral şi identifică astfel binele cu obligaţia. Pentru a le depăşi trebuie, dimpotrivă – este de părere Allen –, să distingem între bine şi imperativ, să recunoaştem că suprema categorie morală are în vedere ceea ce este corect şi bun, fără a fi în mod necesar *şi* obligatoriu, că în viaţă există multe exemple de acest tip şi că binele moral suprem este unica valoare şi vocaţie a individului însuşi, iar nu actele pe care este obligat să le înfăptuiască, nici vreo raţionalitate abstractă şi impersonală, pentru care el este simplă dovadă sau vehicul, şi nici orice altceva dincolo de el.

În studiul său *Materie şi spirit la Bertrand Russell*, Cătălina-Daniela Răducu se opreşte aupra unei concluzii foarte optimiste, exprimată de marele filosof britanic: aceea că putem avea cunoaştere despre orice obiect, inclusiv despre spirit şi materie, dar că aceasta nu trebuie să aibă pretenţii prea mari la certitudine. În acelaşi timp, că suntem obligaţi să acceptăm drept cunoaştere şi acele opinii sau credinţe despre lucruri pe care nu le experimentăm noi personal: gândurile altor oameni, lumea înconjurătoare, trecutul istoric şi geologic al pământului, regiunile îndepărtate ale universului pe care le descrie astronomia. Avem nevoie să acceptăm aceste lucruri pe care simţul comun – „ştiinţific", de această dată – le acceptă şi trebuie să recunoaştem că avem cunoaşterea acestor lucruri – chiar dacă în diverse grade de certitudine.

Studiul lui Victor Popescu, *Fenomenologica husserliană a idealităţilor matematice. Instituirea geometriei*, examinează constituirea idealităţilor matematice pe linia epistemologiei fenomenologice (O. Bekker, D. Janicaud, G. Granel, M. Merleau-Ponty, M. Richir, I. Kern). Abordarea propusă nu este însă una strict fenomenologică, ci ia în considerare şi poziţii metodologice din afara sferei fenomenologiei, precum intuiţionismul matematic, psihologia genetică şi istoria culturală a ideilor. Naşterea idealităţilor matematice şi a spaţiului geometric, în special, presupune o *dublă întemeiere*: geometria necesită, pe de o parte, un limbaj constrângător din punct de vedere logic, un discurs raţional univoc, un *logos* care să asigure valabilitatea apodictică a teoriei ştiinţifice, iar pe de altă parte, geometria

trebuie să aibă o „materie" asupra căreia să-şi desfăşoare activitatea logico-idealizantă – un *spaţiu fenomenal* (decupat deja de acţiunile pragmatice) care trebuie să hrănească activitatea ştiinţifică idealizantă. Geometria nu se reduce la un artefact logic ce se dezvoltă de la sine, într-un mod autarhic, pentru că umilele ei începuturi se regăsesc într-o cunoaştere „protogeometrică", obţinută în urma manipulării şi măsurării lumii, a căutării unor relaţii constante în lumea fenomenală care „alimentează" de fapt idealizarea matematică.

În *Fenomenologia cunoaşterii la Ernst Cassirer*, Claudiu Baciu porneşte de la observaţia că, în lucrarea sa de tinereţe *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* cercetările lui Cassirer au avut ca premisă faptul că structura fundamentală a cunoaşterii umane se dezvăluie acolo unde ea a atins cea mai înaltă treaptă de dezvoltare, respectiv cea mai înaltă treaptă de „necesitate" şi de „generalitate", adică în ştiinţa matematică a naturii. Articolul scoate în evidenţă faptul că, ulterior, autorul german îşi modifică această înţelegere iniţială a „cunoaşterii", însă această modificare nu a însemnat abandonarea rezultatelor obţinute în lucrarea sa de tinereţe, ci integrarea lor într-o perspectivă mult mai vastă, în care cunoaşterea ştiinţifică nu mai este luată drept modelul însuşi al cunoaşterii, ci reprezintă doar o componentă a activităţii „simbolice" care-l defineşte pe om în general, o componentă care apare acum într-o manieră explicită.

În articolul său *'Intenţionalitatea' conceptualizată de Maurice Merleau-Ponty*, Nela Mircică evidenţiază „migraţia" fenomenologiei din domeniul teoretic către domeniul existenţei concrete. În opinia autoarei, această migraţie poate fi pusă îndeosebi pe seama contribuţiei fenomenologilor francezi. Fenomenologia franceză, spre deosebire de abordarea fenomenologică germană, iniţiată de Edmund Husserl şi dezvoltată de Martin Heidegger, este o variantă mai realistă, mai bine ancorată în problematica omului concret şi a istoriei efective. Caracterul mai realist al fenomenologiei franceze constă, înainte de toate, în faptul că înţelege şi cercetează esenţele în strânsă legătură cu existenţa. În acest spirit, fenomenologii francezi, între care Maurice Merleau-Ponty, Alexandre Koyré, Emanuel Lévinas, Gaston Berger, Raymond Polin, Mikel Dufrenne şi Paul Ricœur, au contribuit în mod decisiv la reorientarea fenomenologiei dinspre problemele logico-gnoseologice, spre care fusese îndreptată de Husserl la începutul secolului, către cele ontologice (inclusiv ontologia umanului), ale culturii şi ale societăţii.

În partea a treia a volumului sunt reunite câteva articole care pun în lumină felul cum este abordată tema categoriilor şi conceptelor în istoria filosofiei româneşti. Studiul *Conceptul de amânare, variantă românească a îndoielii carteziene*, semnat de Teodor Dima, propune reconsiderarea unei „explicaţii a omului" avansată de Mihai Ralea – „omul este animalul care-şi poate amâna sau opri reacţiunile". Conceptualizînd *amânarea* şi formulând cu ajutorul acesteia condiţia primordială de organizare a comportamentului uman, Ralea o ipostaziază şi îi acordă prioritate în raport cu gândirea, ajungând astfel să înlocuiască orânduirea ontică cu ordinea euristică. Aşadar, argumentează Teodor Dima, în vreme ce Descartes a fundamentat filosofic natura raţională a umanului pe condiţia necesară a raţionării, adică pe *îndoială*, Mihai Ralea a explicat esenţa umanului printr-o variantă psihică a îndoielii: *amânarea*.

Articolul Angelei Botez, *Concepte filosofice integrative la Lucian Blaga*, se înscrie pe linia eforturilor de reconstrucție a edificiului metafizic elaborat de „filosoful-poet", prin evidențierea miezului său conceptual și prin identificarea modalității lui de structurare. Angela Botez argumentează ideea că întreaga creație filosofică a lui Blaga este străbătută de câteva constructe conceptuale care asigură coerență internă operei sale. Aceste constructe, pe care autoarea le numește *concepte integrative*, pot fi privite ca niște leit-motive, ca un schelet pe care sunt construite diferitele perspective și teorii cu care Blaga s-a afirmat în toate domeniile reflecției filosofice și pe care se dezvoltă apoi ideile sale specifice. În această ordine de idei, autoarea menționează concepte precum misterul, cunoașterea, cultura, valorile, dubletele categoriale și ale cunoașterii, antinomia, dogma, stilul, matricile, diferențialele, dar și concepte cu o incidență specifică precum Marele Anonim, Eonul dogmatic, Cenzura transcendentă, Cunoașterea luciferică și paradisiacă, Intelectul ecstatic și enstatic, Matricea stilistică, Personanța, Anabasicul-catabasicul etc.

În *Categoria **transcendenței** în metafizica lui Lucian Blaga*, Mihai D. Vasile invită la o examinare a tipului de abordare filosofică a fenomenului religios pe care îl ilustrează Lucian Blaga în cursul său de filosofia religiei ținut la Sibiu în anul universitar 1940-1941. Autorul consideră că nota de noutate și prospețime pe care o aduce Blaga în analiza categoriei *transcendenței* poate fi bine explicată dacă sunt luate în considerare și celelalte reflecții asupra experienței religioase. În acest sens sunt menționate, printre altele, abordarea filosofică a dogmei religioase în *Eonul dogmatic*, loc în care dogma este privită ca un tip aparte de cunoaștere, dar și posibilele paralelisme și analogii ce se pot stabili, de exemplu, între *cunoașterea paradisiacă* și cea *luciferică*, pe de-o parte, și cuplul *aparavidya-paravidya*, din gândirea hindusă, sau între *cenzura transcendentă* din sistemul lui Blaga și funcția categoriei *maya*.

Prin *Resemnificări conceptuale în filosofia lui Ștefan Lupașcu*, Maria Michiduță evidențiază câteva repere ale originalității filosofiei reputatului gânditor francez de origine română. Concepția filosofică elaborată de acesta nu este o simplă extrapolare a științei, însă știința este aceea care îi ilustrează și confirmă principiile, validându-le viabilitatea. Autoarea arată că ineditul operei lupasciene a făcut ca, un timp, aceasta să nu se bucure de recunoaștere academică nici măcar în Franța. Constantin Noica a fost unul dintre primii filosofi care au apreciat încă de la început noutatea și anvergura gândirii lupasciene. Studiul arată astfel că energetismul atribuit lui Lupașcu nu este monist, acesta abordând energetismul ca teorie a dinamicii contradictoriului, contradictoriu inerent sistemelor energetice din care se structurează materia. Filosoful celor „trei materii" realizează o ontologie dialectică al cărei termen central este energia și, în același timp, elaborează o metafizică a echilibrului dinamic dintre actualitate și potențialitate. Autoarea consideră că Lupașcu promovează o metafizică holist-complementaristă, o ontologică a existenței, dar nu pierde niciodată din vedere paralelismul dintre existență (energie) și ființă (afectivitate).

Adrian Michiduță abordează în *Sistemul categoriilor polare recesive la Mircea Florian* problema filosofică a „categoriilor filosofice", analizată cu o deosebită subtilitate logică de regretatul filosof român. Deși Florian nu folosește

termenul „categorie", preferându-l pe cel de „noțiune primă", acesta recuperează în conținutul subiectiv pe care îl dobândesc categoriile o continuitate de reflecție, de la „genurile de existență" ale lui Aristotel la „formele de gândire" ale lui Kant. Astfel, Florian adânceşte problema categoriilor ca fundament al filosofiei, distanțându-se atât de prejudecata monistă care deduce pluralitatea categoriilor din Unitate, cât şi de prejudecata dualismului universal.

În articolul *Petru P. Ionescu – metafizician şi teoretician al cunoaşterii harice*, Adrian Michiduță valorifică treimea ontologică - Creație, Creatură, Creator – la Petru P. Ionescu, discutând „schița" unui sistem de filosofie creştină. La acest filosof problema existenței este interpretată într-o relație de suprapunere cu problema existențială. Existența este un fapt care se exprimă printr-o noțiune adecvată, care poate fi destul de bine exprimată prin termenul „existență", ca şi prin „a fi" (esse). Obiectul nu există gol de orice atribuiri, ci trebuie tocmai să aibă ceva specific diferențial, ceva prin care să existe ontologic. Pornind de la aceste precizări, Adrian Michiduță evidențiază importanța cunoaşterii harice pentru metafizica lui Petru P. Ionescu. Se interpretează relația de coincidență între gnoză şi har, „la marginea destinului lor", adică într-o totalitate reprezentată de cunoaşterea harică. Ca înfățişare ultimă a oricărei forme a cunoaşterii laice, se explică în studiu, experimentăm cunoaşterea harică prin *experiența mistică*, care se realizează prin *intuiția harică*. Deşi este adeptul cunoaşterii intuitive, Petru P. Ionescu optează pentru anumite limite şi precizări pentru termenul de intuiție, elaborând astfel un mecanism pe cât de complex, pe atât de riguros.

Instituțiile domneşti de drept divin în țările române, examinează aspectele caracteristice ale instituțiilor domneşti ca sistem care conservă legea lui Dumnezeu în toate manifestările vieții sociale. Astfel, se investighază conceptul de libertate, de societate civilă, de „domnitor", ca „moştenitor" de drept al autorității legii divine. Studiul valorifică atât contribuțiile filosofice ale domnilor pământeni (personalități marcante cum ar fi Dimitrie Cantemir şi Neagoe Basarab), cât şi un „fundal" semnificativ pentru analiză reprezentat de gândirea şi mitologia antică transfigurate în înțelepciunea bizantină.

Articolul lui Adrian Mircea Dobre, *Conceptul de românism la Constantin Rădulescu-Motru* arată că românismul este spiritualitatea românească, adică un complex de idei şi sentimente, în special un complex de interpretări simbolice, prin care societatea unei epoci îşi justifică credința într-o ordine perfectă şi eternă pe care e sortită a o realiza pe pământ. Românismul este o spiritualitate diferită de naționalism, iredentism, țărănism, etnicism etc. Este politica realizării conştiinței de sine, nu este un concept speculativ, ci se întemeiază pe datele obținute de ştiințele biologice şi psihologice care pot măsura aptitudinile, potențialitățile unei totalități sociale.

Prin varietatea sa metodologică şi prin diversitatea temelor abordate, volumul prezentat aici se adresează celor interesați de filosofie şi ştiință în general, dar şi specialiştilor în domeniu. Volumul caută să arate că înțelegerea filosofică poate evolua şi cu paşi relativ mici, eventual cu unii ce pot pregăti „salturile" cognitive exemplare.

Coordonatorii

PARTEA I

DESPRE CATEGORII ŞI CONCEPTE ÎN FILOSOFIA CUNOŞTERII

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CLASIC ŞI MODERN ÎN TEORIA CATEGORIILOR

ALEXANDRU BOBOC

1. Termenul „categorie" trimite în principal la modalităţile universale ale fiinţei fiindului şi totodată la felurile de enunţare despre acestea (la Aristotel), iar în contextul gândirii moderne (la Kant) la „conceptele a priori ale intelectului" şi formele de bază ale experienţei, prin aceasta vizându-se modalităţi fundamentale ale obiectului ce se constituie în experienţă, şi nu ale fiinţării.

Aşadar, sensul filosofic al termenului *categorie* este deosebit de sensul comun (gen, clasă, rang social), subliniat încă de la început în opera Stagiritului: „Cuvintele fără nicio legătură înseamnă: substanţă, cantitate, calitate, relaţie, loc, timp, poziţie, posesie, acţiune ori pasiune ... Niciunul dintre aceşti termeni nu implică, în şi prin sine, o afirmaţie sau o negaţie; numai prin legarea acestor termeni iau naştere propoziţii afirmative sau negative. Căci fiecare afirmare sau negare trebuie, după cum se ştie, să fie ori adevărată, ori falsă, pe când expresiile fără legătură, cum ar fi om, alb, aleargă, învinge, nu pot fi nici adevărate, nici false."[1]

Kant a dat termenului „categorie" o nouă semnificaţie: „forme de gândire", „concepte ale intelectului", „*Stammbegriffe*", în funcţie de care sunt deductibile restul conceptelor: „Aceeaşi funcţie care dă diferitelor reprezentări unitate într-o *judecată* dă unitate şi simplei sinteze de diferite reprezentări *într-o intuiţie,* unitate care, în general vorbind, se numeşte concept pur al intelectului. Acelaşi intelect deci, şi anume prin aceleaşi acte prin care a produs în concepte, cu ajutorul unităţii analitice, forma logică a unei judecăţi, introduce cu ajutorul unităţii sintetice a diversului, care se găseşte în intuiţia în genere şi în reprezentările lui, un conţinut transcendental; de aceea ele se numesc *concepte pure ale intelectului* (subl. n.), care se raportează a priori la obiecte, ceea ce nu poate face logica generală ... În felul acesta, există exact atâtea concepte pure ale intelectului care se raportează a priori la obiecte ale intuiţiei în genere câte funcţii logice existau în toate judecăţile posibile în tabelul precedent (în tabelul judecăţilor – n.n.): căci funcţiile amintite

---

[1] Aristotel, *Organon* I: *Categoriile,* Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1957, p. 124. Aşa cum preciza Mircea Florian *(Introducere* la *Categorii*, în *op. cit.,* p. 101), Aristotel „nu a dat niciodată o definiţie precisă a noţiunii de „categorie", poate din cauza oscilaţiilor de sens ale acestui termen", care „rezultă din îmbinarea strânsă, în noţiunea de „categorie" a aspectului lingvistic, gramatical, de o parte, şi a aspectului existenţial, ontologic, de altă parte. Categoriile semnifică, totodată, un aspect al limbajului (inclusiv al gândirii vorbite, exprimate) şi un aspect al existenţei".

epuizează complet intelectul şi îi măsoară în întregime capacitatea. Vom numi aceste concepte, după Aristotel, *categorie,* întrucât intenţia noastră este la origini identică în totul cu a sa, deşi în realizare se îndepărtează mult de ea."[2]

Ca şi Aristotel, care subordona o teorie a categoriilor sarcinilor *Organon*-ului, proiecţiei şi executării planului logicii formale, Kant are în vedere noul său demers pentru o logică transcendentală, hotărâtoare fiind aci elaborarea unei noi metode: „...raţiunea pură este aceea care conţine *principiile* de a cunoaşte ceva absolut a priori. Un *organon* al raţiunii pure ar fi ansamblul acelor principii conform cărora toate cunoştinţele pure a priori pot fi dobândite şi realizate în fapt."[3]

2. Categoriile sunt forme (diferite) cu ajutorul cărora este adusă la unitate (sintetizată) multiplicitatea reprezentărilor. „Dacă se face abstracţie de conţinutul diferit al formelor în care este livrată unitatea, atunci ceea ce este comun categoriilor constă în aceea că ele instituie în genere unitatea. Şi pentru a gândi ca posibilă o instituire unitară neempirică a categoriilor, trebuie să acceptăm o conştiinţă pură, neempirică, un „eu gândesc" *(ich denke)* originar ca principiu."[4]

Cu semnificaţia *transcendentală* a categoriilor se conturează următoarea concepţie: *Categoriile* sunt „concepte pure ale intelectului" («reine Verstandesbegriffe"), care premerg oricărei experienţe, care „îşi au izvoarele în natura sufletului", dar „se referă a priori la obiecte" şi numai astfel fac posibilă orice experienţă ştiinţifică.

În tradiţie kantiană, s-au conturat în esenţă liniile de abordare a temei *Categoriile* şi cu aceasta şi ideea-centrală a unei *teorii a categoriilor,* în cadrul căreia centrul de greutate îl constituie un triplu raport: între judecată şi propoziţie; între judecată şi categorie; între judecată şi gândire: „Totul se află deja la Aristotel, mai mult sau mai puţin expres, şi ar putea să fie învăţat de la el: categoriile nu sunt concepte înnăscute, ci mai degrabă forme de bază, orientări de bază, principii în care se realizează judecata. Prejudecata *a ceva înnăscut* (*das Angeborenen*) nu ar putea să fie combătută mai efectiv şi respinsă altfel decât prin caracteristica conceptelor fundamentale, înţelese ca fiind categorii, modalităţi de acţionare a judecăţii. Astfel, conceptul de bază nu constă într-un rezultat, ci într-o acţiune. Categoria conţine în numele ei deja cea mai sigură apărare împotriva falsului nativism."[5]

---

[2] Imm. Kant, *Critica raţiunii pure,* Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 110. Kant consideră că *diviziunea* propusă de el „este dedusă sistematic dintr-un principiu comun, anume facultatea de a judeca (care este totuna cu facultatea de a gândi), şi nu s-a născut *rapsodic,* dintr-o cercetare, întreprinsă la întâmplare, a conceptelor pure, de a căror enumerare completă nu putem fi niciodată siguri, fiindcă sunt stabilite numai prin inducţie, fără a ne gândi că pe cale inductivă nu se poate concepe niciodată de ce tocmai aceste concepte şi nu altele aparţin intelectului pur" *(Ibidem,* p. 111 – urmează motivarea pe larg, apoi precizarea: „Voi analiza ... aceste concepte în măsura în care este necesar în legătură cu teoria metodei pe care o elaborez").

[3] *Ibidem,* p. 58.

[4] D. Höffe, *Immanuel Kant,* în: *Klassiker der Philosophie,* II. Band, 2. Aufl., C.H. Beck, München, 1985, p. 21.

[5] H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis,* 3. Aufl., Bruno Cassirer, Berlin, 1922, p. 47. Intervine aci „cea mai grea temere": „Sâmburele veritabil al unei categorii pare a se afla într-un mod al unei judecăţi, pe când, la o mai bună înţelegere, altceva se dovedeşte drept rădăcină. Categoria se

3. E vorba astfel de delimitări necesare ce conduc la obiectul unei teorii a categoriilor, cum s-a spus: „o teorie generală a categoriilor", pentru care sfera de probleme ar fi următoarea: conceptul de „categorie"; funcţia şi locul categoriilor într-un sistem logiceşte întemeiat şi cu deschideri spre reconstrucţii multiple în plan teoretico-metodologic: ontologie, gnoseologie, teoria ştiinţei, teoria culturii ş.a., în statuarea cărora interacţionează „categorii generale" cu „categorii speciale" (ale fiecărui domeniu în parte).

Este de reţinut că pentru o asemenea ridicare în planul autonomiei domeniului – „teoria categoriilor", trebuie luată în considerare situaţia de fapt a concepţiilor despre categorii: „ceea ce se alege ca doctrină a categoriilor (*Kategorienlehre*) depinde de ce fel de filosof este cineva ori cel puţin ar trebui să depindă de aceasta."[6]

O aşa-numită „allgemeine Kategorienlehre" («teorie generală a categoriilor") pare astfel pusă în dificultate. Căci *nivelul categorial* se iveşte numai cu prilejul unei fundamentări (ca teorie, ca sistem) a domeniilor: logica (şi metafizica) la Aristotel, teoria cunoaşterii la Kant, „ontologia critică" la N. Hartmann, aceasta pentru a da numai câteva exemple. „Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?", se întreabă N. Hartmann (în bună tradiţie kantiană) tocmai pentru fundamentarea unei „allgemeine Kategorienlehre" (*zur Grundlegung der allgemeinen Kategorienlehre*).

„Orice *ontologie* desfăşurată în sfera particularului – scria Hartmann – devine *doctrină a categoriilor* (*Kategorienlehre*). Aceasta cuprinde o multitudine considerabilă, deoarece lumea reală se construieşte în patru straturi, iar fiecare dintre acestea îşi au categoriile proprii ... Acestor categorii speciale le premerge o grupă de categorii fundamentale generale, care străbat prin toate cele patru straturi ..."[7]

Aceste categorii se supun unei „legităţi categoriale", anume: 1. Categoriile nu sunt detaşabile de *concretum*-ul ale cărui principii sunt; 2. Ele nu sunt izolate, ci fiinţează numai în ansamblul unui întreg strat categorial, în cadrul căruia ele se implică reciproc; 3. Categoriile straturilor superioare conţin multe dintre categoriile straturilor inferioare ..., nu însă şi invers; 4. Dependenţa este numai unilaterală, aceea a celor superioare de cele inferioare, nu însă şi invers."[8]

---

iveşte abia în mersul dezvoltării ştiinţifice, şi numai prin aceasta a devenit o problemă clară. Astfel s-ar putea produce rătăcirea ori chiar greşala în suportul judecăţii. Aci pare a se ivi o diferenţă între categorie şi judecată ... Cum ar putea, corespunzând noii categorii, să fie aflată o modalitate de judecată mai potrivită pentru noua semnificaţie a acesteia, dacă nu ar exista principial o astfel de corelaţie între categorie şi judecată ?" (*Ibidem*, p. 51–52).

[6] E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Hersschaftsbereich der logischen Form*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1911, p. 1.

[7] N. Hartmann, *Philosophen-Lexikon ... Autoexpunere*, în *Problema fiinţei spirituale şi alte scrieri filosofice* (traducere, note, postfaţă şi bibliografie de Alexandru Boboc), Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2008, p. 85.

[8] *Ibidem*, p. 85–86. Şi precizarea: „*Filosofia naturii* este *teoria specială a categoriilor* (*spezielle Kategorienlehre*) celor mai de jos straturi ale fiinţei" ... (*Ibidem*, p. 87). În acest sens devine semnificativă precizarea: „Hartmann determină categoriile în mod expres ca factori neconceptuali. Ele sunt de fapt universale, dar au şi ceea ce Hartmann numeşte „caracter de substrat". Se consideră astfel că ele nu funcţionează în universalitatea lor, ci prezintă totodată anumite dimensiuni, în care

4. Problema de bază o constituie *nivelul categorial,* care diferă prin cuprinderea sistematică a unui domeniu sau altul. Ceea ce s-a numit „analiza categorială" (*Kategorialanalyse*) cercetează natura şi domeniul de valabilitate al categoriilor, deosebind între categoriile ştiinţei şi ale „gândirii conceptuale" şi cele ale intuiţiei, şi stabilind că fiecare domeniu de cunoaştere (*Wissen*) îşi are propriile categorii şi că numai puţine dintre acestea au peste tot aceeaşi funcţie.

În acest sens, de pildă, nu toate categoriile fiinţei (*Seinskategorien*) acţionează în intelectul uman, căci atunci nu ar mai exista şi necunoscut. Pe de altă parte, fără ceea ce N. Hartmann numea „Novum" categorial nu există *distanţa de nivel* între domenii: „În lume nu se poate aduce totul la acelaşi numitor. De aci şi eşecul oricărei metafizici moniste. Autonomiei straturilor inferioare faţă de cele superioare îi corespunde parţiala dependenţă a acestora din urmă de cele dintâi. Caracterului *Novum*-ului categorial în straturile superioare îi corespunde însă autonomia (libertatea) acestora ..."[9].

Oricum, problema unei „doctrine a categoriilor" (Kategorienlehre) nu-i uşor de tratat: „Ce s-a petrecut însă până acum în problema doctrinei categoriilor? Uimitor de puţin, dacă se compară cu aceasta venerabila vârstă a problemei, căci încă vechea şcoală pitagoreică avea o tabelă a categoriilor. În lungul şir al secolelor, nu sunt multe capete care au tratat serios problema categoriilor; fireşte, cele mai bune, dar nu toate, s-au preocupat de aceasta. Sunt de enumerat în primul rând: în vechime Platon, Aristotel, Plotin, Proklus; în epoca modernă Descartes, Leibniz, Kant, Hegel; între cele două grupe se află scolastici izolaţi; la toate acestea se adaugă în contemporaneitate Ed. von Hartmann şi H. Cohen. Cercetarea cea mai amplă, mai bine întreprinsă se află în logica lui Hegel."[10]

„Este adevărat, sublinia Hartmann, Hegel este cel dintâi care a proiectat în mare stil un sistem al categoriilor şi a dezvoltat totodată legile raportului lor. Dar legea sistemului este ideea sistemului, nu-i luată din esenţa categoriilor."[11]

---

fiindul (*das Seiende*), care este determinat prin ele, poate fi localizat" (G. Wolandt, *Nicolai Hartmann: Ontologie als Grundlehre*, în *Grundprobleme der großen Philosophen*, hrsg. von J. Speck, *Philosophie der Gegenwart* V, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1984, p. 132).

[9] N. Hartmann, *Vechea şi noua ontologie,* în vol. *Problema fiinţei spirituale,* p. 120. Cu îndreptăţire s-a spus: „Doctrina categoriilor a lui Hartmann este ontologie. Ea nu se îndreaptă asupra conceptelor de bază ale cunoaşterii (adică nu asupra acelor „Stammbegriffe"), ci asupra structurilor, modurilor şi legilor care determină fiindul (în determinarea sa proprie, în modul lui de a fi. Categoriile nu sunt nicidecum funcţiuni ale subiectivităţii, căci aceasta este, după înţelegerea sa, totdeauna una izolată, ca reală fiind supusă schimbării istorice. Categoriile însă sunt, ca şi fiinţa în genere, neschimbătoare. De aceea, categoriile pot numai să fie sesizate şi descoperite, nu însă deduse sau construite din simple concepte" (G. Wolandt, *op. cit.,* p. 132).

[10] N. Hartmann, *Wie ist kritische Ontologie überhapt möglich? Ein Kapitel zur Grundlegung der allgemeinen Kategorienlehre,* în *Kleinere Schriften,* III, 1958, p. 277. Este interesantă aci explicaţia din notă: „Opere precum cea a lui Lask, ca şi nenumărate lucrări similare, care pun bine problema categoriilor în general, dar nu dezvoltă tratarea nici-unei categorii, nu pot să le iau în seamă aci, tocmai pentru că nu conduc la tema categoriilor. Acelaşi lucru e valabil şi pentru multe lucrări din epoci mai timpurii. Fireşte, în particular suntem îndatoraţi anumitor gânditori, care, deşi se situează oarecum departe de temă, oferă explicaţii importante despre o categorie sau alta."

[11] *Ibidem,* p. 278.

Cum însă problema categoriilor „este pe departe indiferentă față de chestiunile punctului de vedere, numai astfel poate să fie îndreptățită și preluarea de către Hartmann a rezultatelor analizei categoriale."[12]

Pe acest fond vine și o comparație a doctrinelor categoriale ale lui Kant și Hartmann: „Atât Kant, cât și Hartmann înțeleg tabela categoriilor ca un sistem. Pentru Kant acest sistem este nici mai mult, nici mai puțin decât un sistem categorial model; pentru Hartmann, dimpotrivă, acest sistem este dat ca o structură de sistem, dar de realizat din punct de vedere al conținutului."[13]

5. Este de reținut că abordarea temei categoriilor vizează în primul rând chestiunea funcției categoriale, dar aceasta într-un sistem (de categorii) care necesită ceea ce Kant numea „Quid juris-Frage", adică justificarea într-un proiect de reconstrucție orientat (logico-ontologic sau logico-epistemologic, mai ales), făcând iminentă tratarea principalelor categorii.

Aceasta și are în vedere „teoria generală a categoriilor", așa cum o și arată principalele momente: Aristotel, Kant, Brentano, N. Hartmann.

În principal însă, „istoria conceptului „categorie" își are centrul de greutate în liniile tradiționale a două concepții filosofice de bază diferite, anume: cea a filosofiei logico-ontologice a lui Aristotel și teoria transcendental-logică a lui Kant. Un al treilea punct central mai secundar în comparație cu cele numite îl constituie în secolele al XIX-lea și al XX-lea încercările multiple de mediere și comparare a celor două linii tradiționale, care, pe baza influenței științelor exacte în expansiune, au condus la o ciudată neutralizare a conceptului și, ca urmare, la o întrebuințare mai mult sau mai puțin inflaționistă a „categoriei" ca un principiu general de determinare a ceea ce ființează (*Seiendes*) în sensul cel mai larg."[14]

Prin toate modalitățile de concepere a categoriilor străbate o idee ce ține de fapt de esența funcției categoriale: categoriile constituie elemente de bază ale gândirii și discursului despre „lucruri", a căror funcție survine în reflecția filosofică asupra limbii și gândirii și asupra modalităților de structurare a acestora în formele concepțiilor ce tind să ia forma sistemului (ca teorie a cunoașterii, ca filosofie a naturii, ca metafizică, filosofie a culturii ș.a.).

Dată fiind condiția reflecției filosofice, dependența ei de situare pe un punct de vedere și dezvoltarea sistematică a acestuia, categoriile au stat în atenție numai în măsura în care un gânditor sau altul întreprindea o construcție (ori reconstrucție) într-un domeniu sau altul al filosofiei.

De aceasta se leagă și starea de fapt a tratării categoriilor în diferite timpuri. Pe bună dreptate și remarca: „Doctrina categoriilor a fost tratată până acum numai ca parte integrantă fie a teoriei cunoașterii, fie a metafizicii; chiar și cărțile ce poartă titlul de logică au grijă să fie sau teorie a cunoașterii, sau metafizică ... Este

---

[12] Ingeborg Heidemann, *Zum System der Kategorien bei Kant und N. Hartmann,* în *Gerhard Funke zu eigen,* hrsg. von A.J. Bucher u.a., Bouvier, Bonn, 1975, p. 31.

[13] *Ibidem*, p. 35.

[14] J. Ritter und K. Gründer (hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* Bd. 4 (I-K), Schwabe & Co. A.G. Verlag, Basel, 1976, p. 775.

astfel cu atât mai necesar de a face din categorii obiect al unei cercetări exprese, nu doar ocazionale. Căci oricine e în stare să reactualizeze ca atare va recunoaşte ce rol hotărâtor a jucat întotdeauna tratarea categoriilor pentru concepţia despre lume, şi cât de mult este determinată istoria filosofiei teoretice de istoria doctrinei categoriilor."[15]

6. În această istorie rămâne constantă o dublă preocupare: de a determina şi defini conceptul „categorie" şi de a caracteriza, în funcţie de domeniile cuprinderii sistematice (categoriale), categoriile de bază (filosofice) şi categoriile fiecărui domeniu, precum şi posibilitatea unui criteriu al delimitării acestora.

În principal, delimitarea în cauză „este în esenţă una de conţinut-ontologică. Căci ea are de-a face cu structurile fiinţei ... dar nu numai cu ele, căci la fiecare categorie este de indicat în acelaşi timp forma de cunoaştere corespunzătoare, aceasta chiar în abaterea ei de la forma fiinţei căreia îi este subordonată. Pe cât putem înainta pe urmele acestora, e vorba pretutindeni de *diferenţa* dintre categoriile conştiinţei şi categoriile fiinţei ..."[16].

„Analiza categoriilor" cercetează de fapt natura şi domeniile de valabilitate a categoriilor, făcând deosebirile necesare între categoriile ştiinţei şi ale gândirii conceptuale mai întâi, apoi relevând categoriile specifice fiecărui domeniu al cunoaşterii şi al existenţei.

Cu aceasta se şi împlineşte teoria despre funcţia categoriilor de mod de predicare (Aristotel şi tradiţia scolastică), moduri de gândire (de judecare – Kant), puncte de vedere, forme de enunţare ş.a. În alţi termeni: categoriile sunt „particularizările sau „genurile" supreme prin care determinăm: existenţele, obiectele, datele ... cei trei termeni sunt în mod tipic „transcendentali" în accepţia tradiţională de posibilitate de a-i aplica la orice. Tot ce e gândit sau reprezentat ... aşteaptă o determinare categorială."[17]

Peste toate cele spuse, într-o gândire modernă postkantiană suntem trimişi la gândire ca „principiu al categoriilor" (*Windelband*), „Denkformen" (în tradiţia idealismului german), oricum categoriile sunt „filosofice", vin prin demersul integrator teoretico-filosofic ca modalităţi de cuprindere sistematică şi de enunţare. Modernii nu uită că „numele de „categorie" provine de la Aristotel", care „ne învaţă că în fiecare categorie se petrece într-un alt sens o egalitate"[18].

---

[15] Ed. von Hartmann, *Kategorienlehre* (1896), 2. Aufl., F. Meiner Verlag, Leipzig, 1923, p. 6. Autorul oferă aci o definiţie (edificatoare pentru dependenţa de un sistem de gândire a conceperii esenţei şi funcţiilor „categoriei"): „Înţeleg printr-o categorie o funcţie intelectuală inconştientă de un fel şi o modalitate determinată sau o determinare logică inconştientă, care pune o relaţie determinată. Întrucât aceste funcţii categoriale inconştiente intră în sfera subiectivă ideală, ele fac, prin rezultatele lor, anume prin anumite componente formale, conţinutul conştient; reflexia conştientă poate atunci a posteriori să refacă, prin abstracţie, din conţinutul de conştiinţă gata dat ei, formele categoriale *(Kategorialbegriffe)*" (*Ibidem*, p. 7.)

[16] N. Hartmann, *Ziele und Wege der Kategorialanalyse*, în *Kleinere Schriften*, Bd. I, p. 93–94.

[17] Mircea Florian, *Logica recesivităţii*, Ed. AIUS, 2006, p. 183.

[18] F. Brentano, *Kategorienlehre*, F. Meiner, Leipzig, 1923, p. 110, 180.

Categoriile se situează între formele de relație cele mai generale, sunt „autodiferențieri logice ale determinării logice", aceasta din urmă fiind însă „funcția logicului sau a rațiunii absolute, astfel încât categoriile sunt puse abia în și odată cu funcția inconștientă, și nu constituie nicidecum un prius al ei"[19].

7. În toate marile proiecte de înțelegere a esenței și funcțiilor categoriilor este prezentă preocuparea pentru un sistem (care ia îndeobște forma unor „tabele"), ridicându-se întrebarea: sistem închis sau sistem deschis? (deși un sistem ca atare este închis numai ca sens, ca așezare în ordine, nu și ca semnificație, care face iminentă deschiderea către ... ceva).

Experiențele majore din istoria doctrinei categoriilor prezintă diferențe ce țin de nivelul experienței de cunoaștere a unei epoci și, bineînțeles, de sistemul de gândire și de orientarea dominantă a unui autor sau altul spre fundamentarea unui (sau mai multor) domenii ale teoriei.

Cuprinderea într-o „analiză categorială" aduce tocmai ordonarea după „domeniul de cunoaștere" (Wissenbereich, de fapt, tipul de științificitate) raportat la „gândirea conceptuală" (și alte forme de cunoaștere –„Anschauungsformen"). Ca „forme" (în diferite feluri), categoriile mențin principiul pus de scolastici: „forma dat esse rei" (reformulat apoi de Kant: „In der Form besteht das Wesen der Sache"), ceea ce nu exclude ideea de „formă a formelor" (propusă de E. Lask).

În ceea ce privește concepția kantiană, subordonată programului fundamentării „critice" a metodei și teoriei cunoașterii în „condiții de posibilitate" bine argumentate, se poate afirma că ea rămâne punctul de sprijin principal al tuturor marilor dezvoltări postkantiene. Aceasta fie că este acceptată, fie că e întâmpinată cu critici (uneori severe).

În sens constructiv s-a atras atenția asupra importanței *Prolegomenelor* pentru profilul complex al concepției kantiene. Aceasta privește cunoscutul paragraf 39, în care Kant precizează: „Pentru a alege din cunoștința obișnuită conceptele care nu au la bază vreo experiență particulară, dar pe care le întâlnim totuși în orice cunoștință experimentală ca cele ce constituie numai simpla formă a legăturii, trebuia o muncă ce nu presupune cugetare mai adâncă sau pătrundere mai mare decât cea care este necesară pentru a atrage dintr-o limbă regulile întrebuințării reale a cuvintelor și a aduna astfel elementele unei gramatici (de fapt ambele operații sunt foarte de aproape înrudite între ele), fără ca să putem totuși da motivele pentru care fiecare limbă are o anumită alcătuire formală și nu alta și, încă și mai puțin, să putem explica pentru ce nu este cu putință să găsim decât numai un anume număr de asemenea determinări formale, nu mai multe și nu mai puține."[20]

---

[19] Ed. von Hartmann, *op. cit.*, p. 8. Este de reținut mărturisirea: „Categoriile trebuie în cele din urmă să refere cunoașterea subiectivă la principii, căci ele însele sunt scoase din acest izvor. *Doctrina categoriilor* elaborată de mine ar trebui de aceea să se raporteze la *Filosofia inconștientului*, așa cum *Logica* lui Hegel se referă la a sa *Fenomenologie a spiritului* (*Ibidem*, p. 15). În acest caz, „teoria categoriilor" este parte integrantă a „doctrinei metafizice a principiilor".

[20] Imm. Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa ca știință* (trad. M. Antoniade), Cultura Națională, București, 1924, p. 114.

De fapt, funcția de întemeiere a cunoașterii (și a unității acesteia), ceea ce H. Cohen numea „fundarea teoretico-științifică a științelor naturii", este argumentată de Kant prin însăși conceperea locului și rolului categoriilor în sistemul Criticii. „Acest sistem al categoriilor – scria Kant – dă un caracter sistematic tratării oricărui obiect al rațiunii pure și ne arată printr-o indicație sigură și un fir conducător în ce mod și prin ce puncte de cercetare trebuie conduse orice considerații metafizice care au să alcătuiască un tot complet: în adevăr, sistemul nostru cuprinde absolut toate elementele intelectului sub care orice alt concept trebuie să fie supus. Astfel s-a constituit și tabela principiilor fundamentale despre care numai *sistemul categoriilor* (subl. n.) ne poate da siguranța că este complet."[21]

8. În alți termeni, categoriile sunt condiții care țin în mod originar de subiect, fără de care nu-i posibilă nicio unitate conceptuală a unei intuiții date. Prin categorii intelectul își îndeplinește funcția de unificare; ele sunt „forme" pe care subiectul le activează gândind. Ceea ce poate să se constituie ca obiect al unei științe trebuie să fie gândit prin categorii. Kant pune totodată problema originii categoriilor și cea a funcției lor constitutive în sistemele cunoașterii (care sunt, în fond, cuprinderi categoriale de diferite nivele).

Rămâne urmașilor lui Kant sarcina de a pune de acord sistemul categorial cu schimbările intervenite în cercetarea științifică și în gândirea filosofică. Tocmai această dinamică am subliniat-o mai sus prin câteva momente, îndeosebi cel al „ontologiei critice" (care nu uită importanța spiritului critic în realizarea discursului filosofic): „Categoriile sunt astfel premisele tacite, de care facem uz în interpretarea, semnificarea și aprecierea de către noi a datului ... Aici se află unul din temeiurile pentru care avem de-a face cu sarcina teoretică a unei nou devenite, în conținut și în părți, doctrine a categoriilor. Nu mai este vorba numai de cele 12 „concepte transcendentale ale intelectului" ... S-a arătat că intră în discuție un număr mult mai mare (azi încă neluat în seamă) de categorii, că fiecare domeniu al cunoașterii își are pe ale sale, că acestea parțial se schimbă de la un domeniu la altul, parțial se transformă, și numai într-o mică măsură merg identic."[22]

Prezența (și acțiunea) criteriului relativității (și, istoricității) alcătuirilor ca „sistem" categorial stă mărturie astfel: (a) pentru diversitatea de „tabele" (ca număr și structură) de categorii și (b) pentru relevanța acestor sisteme (categoriale) în progresul cercetării științifice și al reflecției filosofice.

Nu-i nicidecum necesar să încercăm a opta (prin deliberare) poentru o „tabelă" sau alta, căci fiecare și-a avut rolul ei în istoria gândirii și ca premisă la o nouă (mai adecvată timpului culturii) înțelegere a esenței și funcției categoriilor.

De aceea, „problema atât de cunoscută de la Kant încoace, deși atât de puțin gândită până la capăt, anume dacă forma categorială este mărginită la materialul intuitiv-sensibil sau nu, trebuie pusă din nou ... Pentru lărgirea temei categoriilor și pentru cea mai bună clarificare a conținutului categorial trebuie luate ca valabile

[21] Imm. Kant, *op. cit.*, p. 117.
[22] N. Hartmann, *Ziele und Wege der Kategorialanalyse*, p. 91.

anumite argumente, care, în întreaga dezvoltare a filosofiei teoretice, ar putea fi dobândite numai punct cu punct şi sub cea mai mare rezistenţă şi fără a lua în seamă o intrare în însăşi ştiinţa logică."[23]

9. Prin forţa lucrurilor, alegerea punctului de vedere pentru o teorie a categoriilor nu poate să nu depindă (cel puţin ca afinitate) de o orientare filosofică (în marile momente, chiar de sistemul filosofic al unui autor, care, paradoxal, nu poate fi *sistem* fără categorii). Dar aici tradiţia se împleteşte cu actualitatea, sistemul actual al conceptelor exprimând însăşi istoria conceptualizărilor întreprinse până la cel din urmă (relativ, bineînţeles) sistem de gândire filosofică. „Reîntoarcerea la discutarea categoriilor în filosofia contemporană apare astfel într-o remarcabilă revenire ca posibilitate a redobândirii unui termen indispensabil filosofic, de o semnificaţie sistematică şi critică eminentă."[24]

Probleme ca definirea categoriei (categoriilor) şi a completitudinii sistemului categorial rămân deschise, în acest din urmă caz impunându-se ceea ce Kant numea enumerarea „rapsodică".[25]

Oricum, problema opţiunii pentru „sistem categorial" sau pentru sistematizare după nivelele fiinţei şi valorii (în acest sens clasic e N. Hartmann) stă în legătură cu orientarea filosofică a autorilor şi, nu în ultimul rând, cu particularităţile noilor tendinţe în „postmodern", titlul „categorial" persistând în orice proiect (chiar în cele ale „deconstrucţiei"), căci nu se poate renunţa la concepte „metafizice" nici chiar prin refuzul lor în forma unei deconstrucţii.

În alţi termeni, o resemnificare a temei categoriilor nu poate să nu fie prezentă în actualele direcţii de gândire, cu atât mai mult cu cât impactul studiului limbajului[26] (şi limbajelor) conduce la o redimensionare a discursului din care nu poate lipsi nivelul teoretico-filosofic, prin care sensul (sau non-sensul) îşi află rostul în orizontul adevărului prin valabilitatea (sau non-valabilitatea) logico-gnoseologică.

---

[23] E. Lask, *op. cit.*, p. 1. Autorul are în vedere o particularitate (care încurcă tratarea numai în sine, independent de un sistem de gândire), anume: „Was für eine Kategorienlehre man wählt, hängt davon ab, was für ein Philosoph man ist" (*Ibidem:* „Alegerea pentru o teorie a categoriilor depinde de ce fel de filosof este cineva").

[24] J. Ritter und K. Gründer, *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* Band 4 (1976), p. 775. Aci şi remarca (de mare semnificaţie metodologică, în cazul de faţă): întrucât funcţia categoriilor „nu este abordabilă ca una de orientare directă către obiecte, ci numai una de reflecţie filosofică asupra limbii şi gândirii, precum şi a structurilor de bază ale acestora", „stadiul actual al discuţiei este totdeauna determinat încă prin teoremele lui Aristotel şi Kant, ca şi prin aserţiuni încă neduse până la capăt" (*ibidem,* p. 775–776).

[25] În acest sens, remarca Mircea Florian, N. Hartmann „recunoaşte fără înconjur că o tabelă completă a categoriilor nu e posibilă. Noi am renunţat la ambiţia de a schiţa o tabelă sistematică, mulţumindu-ne cu o inventariere rapsodică" (*Recesivitatea ca structură a lumii,* vol. I, Bucureşti, Editura Eminescu, 1983, p. 60).

[26] În acest sens consideraţiile (pe deplin justificate) ale unor mai recente abordări a temei categoriilor: „Proiectul postmodern eşuează însă în deconstrucţia limbajului. Acesta se dezvăluie filosofilor postmoderni ca o supoziţie transcendentală a gândirii ce nu mai poate fi deconstruită ... Interpretarea acestora (a categoriilor – n.n.) ca tipuri ale predicaţiei posibile sau ca scheme de rostire reuşeşte să depăşească nivelul conceptual tradiţional supus deconstrucţiei" (T. Manea, *Recuperarea categoriilor în filosofia contemporană,* Iaşi, 2004, p. 193).

„Universalitatea şi necesitatea" (în fond, valabilitatea), criteriu al cunoştinţei veritabile (după Kant), prezent tocmai prin nivelul categorial, persistă şi la nivelul configuraţiilor de sens în limbaj, care, fără a fi „logiceşte perfect" (Wittgenstein) se înscrie în orizontul adevărului. În fond, ce sunt „categoriile semantice?" (tratate de Husserl, Carnap, Tarski ş.a.), pe baza cărora s-a propus „concepţia semantică a adevărului" (Tarski).

Este de reţinut însă că, în acest context, „categorie" este asociată cu „semnificaţie", în alt plan (al semanticii logice) amintind de concepţiile lui Brentano (în măsura, desigur, în care e vorba de studiul modalelor).

10. Dincolo de această perspectivă a categorialităţii, care conduce la o echivalare (parţială) între *categorie* şi *concept,* dar păstrează (şi chiar realizează) un sistem categorial bazat pe unitatea (ideal-real) a fiinţei într-o „ontologie critică", Dilthey proiecta (pe filieră kantiană) „categoriile vieţii" (*Kategorien des Lebens*).

Fără deducţia categoriilor (a lui Kant), care conduce doar la categorii „formale", „categoriile vieţii" sunt reale şi, în contextul „conexiunii vieţii", nu se poate afla un criteriu pentru ordonarea lor, a categoriilor în „sistem": „Nici noi nu tăgăduim faptul că există categorii care sunt fundamentale ca atare în raţiune ... Ele desemnează relaţii ce străbat prin întreaga realitate (*Wirklichkeit*). Dar aceste categorii sunt, după natura originii lor totdeauna numai formale ... De acestea însă categoriile reale sunt complet diferite. Ele nu sunt nicicum fundamentate în raţiune, ci în conexiunea vieţii".[27]

După toate cele relatate, „tabelele", „sistemul categorial" rămân cu importanţa lor istorică, momente necesare în geneza unei „Kategorienlehre", dar sunt totodată şi actuale prin punerea problematicii de bază a acesteia. Căci orice cunoaştere şi cuprinderea ei (în filosofie, ştiinţă, artă ş.a.) tind să atingă nivelul categorial, care, evident, diferă de la un domeniu la altul, ceea ce a şi făcut necesară „analiza categorială" (a nivelelor fiinţei şi cunoaşterii). Prin aceasta orice „teorie specială" a categoriilor trebuie însă, în baza unităţii dintre particular şi universal, să se afle în referinţă la o „teorie generală", la ceea ce în tradiţia cercetării s-a numit „allgemeine Kategorienlehre".

[27] W. Dilthey, *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte,* în *Gesammelte Schriften XIX.* Band, Wandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1982 (*Leben und Erkennen. Ein Entwurf zur erkenntnistheoretischen Logik und Kategorienlehre* (1892/93), p. 361.

EPISTEMOLOGIA CU SUBIECT CUNOSCĂTOR. NOMICITATEA

TEODOR DIMA

Cum construieşte intelectul ideea de *nomicitate*? Este o întrebare care poate fi pusă în legătură cu orice construcţie categorială: unu, multiplu, finit, infinit, realitate, necesitate, determinare, finalitate etc. În filosofia modernă, pornind de la analiza critică a procesului de cunoaştere ştiinţifică, Immanuel Kant a făcut investigaţii atotcuprinzătoare pentru a răspunde la întrebarea de mai sus, pusă însă în legătură cu relaţia de cauzalitate. Propunând o *metodă semiotică* de investigare, Petre Botezatu a stabilit că Immanuel Kant a dezvăluit *triplul aspect al cauzalităţii*, ceea ce corespunde celor trei părţi ale semioticii: *sintaxa, semantica* şi *pragmatica*[1].

Petre Botezatu constata că Immanuel Kant a elaborat „*cea dintâi cuprindere largă a variatelor aspecte ale cauzalităţii într-un sistem de idei*"[2], de parcă ar fi folosit îndeaproape teoria semnelor, pentru că el a formulat, ca rod al *Logicii transcendentale*, trei forme ale cauzalităţii, redate astfel pe scurt de Petre Botezatu:

Cauzalitatea transcendentală, concept pur sau categorie, reţine din relaţia cauzală reală numai aspectul pur logic, de conexiune logică, făcând abstracţie de condiţiile de substanţă, spaţiu şi timp, care circumscriu cauzalitatea empirică. Într-un mod asemănător, ne propunem noi să surprindem unele aspecte logice ale *nomicităţii* (sau legităţii). *Cauzalitatea imanentă*, empirică sau factuală, reprezintă la Kant relaţia cauzală curentă, încrustată în substanţă, spaţiu şi timp. Prezentarea căii prin care categoria cauzalităţii este substanţializată sau interpretată semantic în relaţie cauzală empirică dorim să ne fie un model al interpretării aspectelor logice ale legităţii prin referire la ceea ce se numeşte *lege naturală* sau *a naturii*. În sfârşit, *cauzalitatea transcendentă* a fost justificată de Kant din perspectiva salvării libertăţii morale. Prin analogie, ţinând seama de aspiraţiile umane, vom încerca să prezentăm modalităţi prin care legitatea asigură *libertatea alegerii* în cunoaşterea ştiinţifică şi nu numai.

Formulând pe scurt modalitatea în care vom aborda categoria nomicităţii, va trebui să căutăm în diferitele investigaţii ale categoriei noastre elemente ale triplei sale înfăţişări.

---

[1] Petre Botezatu, *Idealismul transcendental şi cauzalitatea*, în Alexandru Boboc, Mircea Flonta, Radu Pantazi, Ilie Pârvu (coord.), *Immanuel Kant, 200 de ani de la apariţia* ***Criticii raţiunii pure***, Editura Academiei, Bucureşti, 1982, pp. 23–37.

[2] *Ibidem*, pp. 35–36.

Din punct de vedere sintactic, adică al formelor apriorice care fac posibilă experienţa, putem susţine că intelectul, înainte de a se lansa sistematic în construcţia logică a formelor pure şi formale, şi-*a imaginat* semne şi simboluri, la nivel transcendental. Să invocăm, mai întâi, intelectul platonician care, în dialogul *Timaios*, folosea vechi visări pitagoreice, în care magia se cupla cu mituri orientale, pentru a construi o cosmogonie a *ordinii naturii*. Desigur, ar fi aberant să susţinem că simbolistica imaginată de Platon constituia o sintaxă interpretabilă nomologic; dar este locul să reţinem *ideea de ordine*, o caracteristică importantă a conţinutului categoriei de legitate. Ideea de ordine, de *cosmos*, era fundamentul creaţiei filosofice în Grecia Antică, de aceea, lumea era considerată perfect rotundă, iar, la Aristotel, mişcările aştrilor erau redate prin regularităţi, iar, în natură, Aristotel căuta şi el ordine, definită prin tendinţa către perfecţiune a unei lumi eterne, dotată cu un „*Eros universal*", adică un *principiu*, o legitate, care, deşi se află în „nemişcare" abstractă, transcendentală, să se metamorfozeze în *formă* determinantă a *întruchipării substanţei* cu ajutorul celorlalte *cauze* (*eficientă* şi *finală*). Să reţinem din transcendentalul nomologic aristotelic ideile de *regularitate* şi *perfecţiune*.

Să mai reţinem că, din punct de vedere semiotic, la Platon şi Aristotel, transcendentalul (sintaxa) determină transcendentul (semantica), desigur, cu ajutorul imanentului (pragmatica), specific filosofului; cu alte cuvinte, raţiunea ordonează, cosmifică şi asigură aspiraţia spre regularitate şi perfecţiune. De aceea, Aristotel a conceput logica drept instrument al „gândirii care se gândeşte" pentru a face ordine în *interpretările* (enunţurile) sale. Cartea a doua din *Organon* se numeşte *Despre interpretare* şi poate fi considerată primul tratat de hermeneutică şi o primă parte a unei antice pragmatici rudimentare.

Se pare că stoicii construiau gnoseologia pornind de la transcendent şi imanent; ei au transferat în lumea fizică noţiunea juridico-politică de *lege* şi considerau natura (*physis*) o „forţă" care menţine coeziunea lumii iar această forţă trebuie privită ca „suflu" (*pneuma*) ce poate fi asimilat cu un „foc" ce modelează ca un artist respectiva coeziune. În special stoicismul roman (Cicero, *De legibus* II, § 4) a abordat meta-juridic „legile naturale". „Am învăţat din copilărie să numim legi frazele care încep cu formula «dacă este convocat în justiţie» sau cu altele de acest fel. Dar trebuie să înţelegem că în realitate această formulă, precum şi alte ordine şi interdicţii enunţate de popoare au capacitatea de a îndemna la fapte drepte şi de a îndepărta de la păcate; această capacitate nu este numai mai veche decât existenţa popoarelor şi a statelor, ci este de o vârstă cu zeul care supraveghează şi îndrumă cerul şi pământurile"[3]. Cum spuneam mai sus, precum stoicii, Cicero considera că statul îi oferă individului posibilitatea de a se încadra în natura universală şi de a respecta astfel adagiul fundamental al acestora: „urmează natura".

Rezultă noi caracteristici ale conţinutului noţiunii de legitate, în calitatea sa de principală categorie filosofică: *Legile guvernează şi decretează* în cadrul celor două universuri: natural şi uman. Cu alte cuvinte, transcendentalul şi transcendentul

---

[3] Cicero, *Despre legi*, în *idem*, *Despre supremul bine şi supremul rău*, traducere, studiu introductiv, notiţe introductive şi note de Gheorghe Ceauşescu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983, p. 397.

se cuplează în vederea obținerii necesității, a ordinii și coeziunii în procesul complex al cunoașterii. Sfântul Augustin (354-430) și, peste nouă secole, Sfântul Toma (cca. 1211–1274) au accentuat asupra celor două trăsături ale „legii naturale". Toma a susținut că legea este un *principiu* exterior care guvernează mișcarea ființelor către scopul lor și a fundamentat această aserțiune pe o genealogie a noțiunii de lege și a continuat-o cu o teorie a ordinii legilor.

Credem că, dacă abordăm semiotic ideile lui Toma despre legitate, atunci putem spune că, în gnoseologia sa, se admite și participarea pragmaticii, împreună cu aspecte ale sintaxei și semanticii, prin introducerea ideii metodologice de *regulă*. „Legea este o anumită regulă și măsură a actelor, conform căreia suntem împinși la acțiune sau opriți să acționăm"[4]. În sprijinul afirmației noastre poate fi amintită analogia făcută de Toma cu privire la *arhitectură*, de unde a extras ideea de *scop*, pentru că *acțiunile euristice umane sunt subordonate teleologic*, devenind astfel raționale. Rațiunea asigură ordinea nomologică necesară pentru stabilirea și atingerea scopurilor. Tot rațiunea stabilește o ierarhizare a legilor, Doctor Angelicus considerând că pe primul loc se situează „legea eternă" care guvernează întreg Universul. Acesta nu este o grămadă dezordonată, ci un tot organizat de o ordine a scopurilor. Astfel, din punct de vedere pragmatic, se admitea că fiecare ființă se înalță spre principiul ei, apoi spre un act perfect, și în sfârșit să-și atingă scopul ei. Acest scop stă la baza ordinii legilor care trebuie să guverneze orice comunitate umană. Prin urmare, Sfântul Toma a realizat joncțiunea epistemică dintre om și ordinea cosmică, dintre legea naturală și legea eternă; cu alte cuvinte, omul a primit dimensiune cosmică datorită capacității sale raționale de a se referi și integra teleologic în ordinea universală.

Găsim, după părerea noastră, și aspecte de ordin sintactic în concepția tomistă, mai ales în *ierarhizarea legilor*: legea divină, legea naturală și legea omenească. Aceasta nu era concepută ca un rău necesar, consecință a căderii în păcatul adamic; legea naturală îl determină pe legislator să impună ordine socială. În plus, au fost persoane alese care, fiind dotate cu *revelație*, au parvenit la *legea divină* pe care au consemnat-o în textele *Vechiului și Noului Testament*. Numai oamenii credincioși o acceptă ca lege, pentru că aceasta este necesară planului divin de salvare a celor păcătoși. Cu alte cuvinte, și legea divină este subordonată teleologic și devine complementară legii omenești.

Să reținem, prin urmare, că sfinții filosofi ai Evului Mediu, în special Toma, au adăugat nomicității *dimensiunea pragmatică a finalității*, subordonând legile naturale și umane divinității. Știința modernă, pe care Lucian Blaga a numit-o „știința de tip galileo-newtonian"[5], a început să se constituie în secolul al XVI-lea, după ce s-a produs desprinderea de concepția finalistă, impusă de filosofii cu predilecții teologice. Desigur, au contribuit mult „gânditori și oameni de știință

[4] Tomas d'Aquino, *Summa Theologica*, Forzani, Roma, 1894, Ia, Quaest. XC, art. 1.

[5] Lucian Blaga, *Experimentul și spiritul matematic*, prima ediție, 1969, Editura Științifică, București, cu o prefață de Călina Mare; a doua ediție, 1983, Editura Minerva, București, studiu introductiv de Alexandru Tănase; a treia ediție, 1998, Editura Humanitas, București.

geniali ca Nicolaus Cusanus, Leonardo daVinci, Copernic, Benedetti"[6] la *întemeierea ştiinţifică a dimensiunii semantice* de formulare a legilor din ştiinţele factuale, prin operele lui Galilei, Kepler, Descartes şi Newton; se emit legi pentru mecanică, optică, acustică, magnetism, electricitate, căldură, astronomie, cosmologie. „Nume de oameni de ştiinţă ca Stevin, Francesco Maria Grimaldi, Torricelli, Von Guericke, Gilbert, Huygens, Gassendi, Pascal, Hooke, Halley, Leibniz, D'Alambert, Lagrange, Kant etc."[7] stau mărturie istorică în privinţa formulării unor legi care au fundamentat ştiinţele moderne, experimentalo-matematice, până la jumătatea secolului al XVIII-lea; în a doua jumătate a acestui secol, are loc expansiunea masivă a chimiei prin cercetările lui Lavoisier şi Dalton.

În secolele al XIX-lea şi al XX-lea, oameni de ştiinţă, precum Julius Robert von Mayer, Helmholtz, Mendeleev, Maxwell, Lorentz, Einstein, Planck, Heisenberg, De Broglie, Schrödinger, prin descoperirile lor, i-au determinat pe logicieni şi filosofi să disocieze cu claritate, în privinţa nomicităţii, aspectele semantice de cele pragmatice şi sintactice. Întemeietorul pozitivismului, Auguste Comte, în 1844, a formulat cu pregnanţă rolul pe care trebuie să-l aibă descoperirea şi formularea logico-lingvistică ale legilor ştiinţifice. În *Discurs despre spiritul pozitiv*, pe care Comte l-a prezentat ca preambul la un *Tratat filosofic de astronomie populară*, după ce a recapitulat succesiunea celor „trei moduri de filosofare" care au influenţat toate marile domenii ale cunoaşterii, el a insistat asupra celui de-al doilea, metafizica, a cărui misiune a fost „dizolvarea" celui dintâi – cercetarea teologică –, preocupată de identificarea cauzelor supranaturale ale fenomenelor observate de oameni. De aceea, filosofia pozitivă era concepută în aşa fel încât să determine renunţarea la căutarea „cauzelor", pentru că acestea nu ajută gândirea să-şi însuşească absolutul. Filosofia pozitivă trebuia să sugereze căutarea relaţiilor constante dintre fenomenele observate. Astfel, considera Comte, adevăratul spirit pozitiv trebuie să constea mai ales în a vedea pentru a prevedea, a studia ceea ce este pentru a determina ceea ce va fi, pe baza canonului general că *legile naturale sunt invariabile*.

Din punct de vedere filosofic, alte considerente sunt adresate ştiinţei, încheindu-se îndelungata dispută pe tema mecanicii şi a cosmologiei newtoniene (de la Locke şi Leibniz la d'Alambert, apoi Kant, Laplace, Ampère ş.a.). Noul mod de a gândi a fost influenţat şi de revoluţionare descoperiri: formularea celui de a doilea principiu al termodinamicii (1850), rezolvarea dată de Einstein crizei fizicii moderne (1905), teoria cuantelor şi problemele cunoaşterii în legătură cu această teorie.

Totuşi, atunci când oamenii de ştiinţă, în special fizicienii, trebuie să aprecieze raportul dintre teoriile lor şi realitatea la care acestea se referă, apar inconveniente ontologice. Pe de o parte, Natura este considerată un concept metafizic de care fizica trebuie să se elibereze, pe de altă parte, se utilizează termenul de „lege a Naturii" sau de „lege naturală". De asemenea, pe de o parte, este refuzată, din cauza ascendenţei ei teologice, ideea unor „legi" care ar exprima

[6] *Ibidem*, ediţia a treia, p. 37.
[7] *Ibidem*.

voința unui Creator, dar, pe de altă parte, termenul de „legi" este utilizat științific pentru a desemna „relații constante" de succesiune și de asemănare între fenomenele observate.

* * *

În volumul întâi al cărții noastre *Explicație și înțelegere*[8], arătam că, din punct de vedere semantic, *explanans*-ul unei sistematizări explicative din științele factuale conține generalizări nomologice, rolul lor fiind subliniat de Carl G. Hempel încă din 1942, pentru că acesta are meritul de a fi structurat, din punct de vedere logic, *modelul explicației deductiv-nomologice*[9]. Hempel pleca de la considerentul că legile fac parte din *structura logică* a explicațiilor, constituind *condiția necesară* a demersului explicativ deductiv: *legile sunt indispensabile*. Numai prin subsumare la legi, explicația științifică este efectiv realizabilă. Prin această subliniere, Auguste Comte redevenea actual într-o altă formă de pozitivitate, care admitea din nou rolul fundamental al legilor în cunoașterea științifică; acestea exprimau relații mai generale decât relațiile cauzale, care își pierdeau *definitiv* întâietatea gnoseologică.

Totodată, apare cu claritate exprimată distincția semantică dintre enunțuri și referenții lor. Relațiile generale (universale și statistice) și necesare din onticitate sunt ele redate cu fidelitate prin intermediul limbajului? Sau, convers, *structurile lingvistice sunt capabile să redea cât mai adecvat nomicitatea ontică*? Pentru a răspunde, ar trebui să cunoaștem specificul enunțurilor nomologice și modalitățile de testare a valorii lor de adevăr. Desigur, preocupările noastre sunt *numai* în legătură cu enunțurile nomologice din științele factuale; acestea, din punct de vedere semantic, ar trebui să fie exprimate prin intermediul unor propoziții sintetice a căror valoare de adevăr depinde de anumite *condiții* de manifestare a legii în onticitatea sa.

În legătură cu valoarea de adevăr a enunțurilor nomologice, unii epistemologi importanți și-au exprimat păreri dintre care unele vor face obiectul următoarelor aprecieri.

Încă din 1934, în lucrarea *Logik der Forschung*, devenită fundamentală pentru creația sa, Karl R. Popper s-a referit la enunțurile sintetice universale în legătură cu *justificarea inducției*[10]. Dacă dorim să justificăm inferențele inductive, seria Popper, trebuie să formulăm un *principiu al inducției*, adică un enunț care să ne permită să reconstruim inferențele inductive într-o formă logică corectă. Un astfel de principiu, cita Popper, „este de cea mai mare importanță pentru metoda științei", pentru că el „decide asupra adevărului teoriilor științifice"[11]. Dar un astfel de principiu al inducției nu poate să fie o tautologie logică, un enunț analitic; dacă ar exista un principiu tautologic al inducției, atunci nu ar mai exista nicio problemă

---

[8] Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980.

[9] C. G. Hempel, *The Function of General Laws in History*, „The Journal of Philosophy", 39, 1942, pp. 35–48, reluat de C. G. Hempel în *Aspects of Scientific Explanation*, The Free Press, New York, 1965, pp. 231–243.

[10] Karl R. Popper, *Logica cercetării*, trad. de Mircea Flonta, Alexandru Surdu și Erwin Tivig, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, pp. 74–75.

[11] H. Reichenbach, „Erkenntnis", 1, 1930, p. 186, *apud ibidem*, p. 74.

a inducției; căci inferențele inductive ar fi atunci ca și inferențele deductive, inferențe analitice sau tautologice. *Principiul inducției trebuie*, prin urmare, *să fie un enunț sintetic, un enunț a cărui negație nu este contradictorie, ci logic posibilă* (s.n., T.D.).

Lăsăm deoparte, deocamdată, problema justificării inducției și reținem ideea că enunțurile sintetice sunt acele enunțuri a căror negație este logic posibilă, pe când negația enunțurilor analitice sau tautologice este o contradicție. Desigur, Popper nu scria o noutate, pentru că Leibniz lămurise problema trihotomiei adevărurilor, iar Aristotel definise silogismul (deducția, în general) prin relația de necesitate existentă între premise și concluzie, dar analiza popperiană ne este utilă pentru partea semantică a nomicității.

Am făcut mai sus precizarea că, în acest articol, ne preocupă în special enunțurile nomologice din științele factuale, numite *științe empirice* (denumire ambiguă, după părerea noastră), *„demarcate"* de *științele formale* (matematica, logica), la nivel semantic, prin specificul propozițiilor componente, pentru că, în epistemologiile analitice, știința este considerată un sistem de *enunțuri*, fiind recunoscute drept „științifice" sau „legitime" numai acele enunțuri care pot fi reduse la enunțuri elementare de experiență (la „judecăți de percepție", „propoziții atomare", „propoziții protocol")[12]. Dar analiștii nu sunt consecvenți, aspect remarcat de Popper: pozitivismul concepe de obicei problema delimitării într-un mod „naturalist" – adică nu prin relații între enunțuri, ci ca problemă a unei deosebiri existente „de la natură" între știința empirică și metafizică.

De fapt, neopozitivismul, preluând ideea lui A. Comte de transformare a metafizicii în filosofie pozitivă, își prelungea eforturile în direcția anihilării metafizicii, fapt constatat de Popper: se încearcă neîncetat să se dovedească faptul că metafizica este vorbărie lipsită de sens, pentru că „ceea ce nu este de domeniul științei empirice" este fără valoare. Totuși, neacceptând intenția analiștilor neopozitiviști de denigrare a metafizicii, trebuie să acceptăm strădaniile lor de definire a propozițiilor cu sens prin reducere la *„propoziții elementare"*, caracterizate ca fiind *„imagini ale realității"*. Dar aceste strădanii nu trebuie extinse la toate propozițiile universale, pentru că legile naturii, care redau relații necesare, nu pot fi supuse cu succes la analize de reducere la propoziții elementare. De aceea, filosofia analitică de orientare formalistă, care a început să se dezvolte începând cu 1940, în S.U.A., a avut în centrul preocupărilor analiza conceptelor și metodelor științei, prin reconstrucția acestora în limbaje formalizate, precise. Orientarea aceasta, inițiată îndeosebi de R. Carnap, H. Reichenbach, C. G. Hempel și E. Nagel, a fost numită „filosofia limbajelor ideale", în opoziție cu cealaltă ramură a filosofiei analitice, „filosofia limbajului comun".

Dar n-am încheiat încă cercetarea noastră asupra lui Popper, pentru că acesta, cum spuneam, a deschis perspectiva semantică asupra nomicității. Astfel, din punct de vedere logic, el constata că propozițiile universale enunțiative sunt de două feluri: de *universalitate strictă* și de *universalitate numerică*[13]. Exemplele pot fi

[12] Cf. K. R. Popper, *op. cit.*, p. 79.
[13] *Ibidem*, pp. 99–100.

preluate: (a) Pentru toţi oscilatorii armonici este adevărat că energia lor nu scade niciodată sub o anumită valoare ($h\frac{\nu}{2}$); (b) Pentru toţi oamenii care trăiesc acum pe Pământ este adevărat că înălţimea lor rămâne sub o anumită valoare (să zicem 2,5 metri). În logica formală, ambele propoziţii sunt *enunţuri universale* cuantificabile (a): „Pentru orice x, dacă x este un oscilator armonic, atunci x nu are o valoare mai mică decât $h\frac{\nu}{2}$"; (b) „Pentru orice x, dacă x este un om care trăieşte acum pe Pământ, atunci x nu este mai înalt decât 2,5 m."

Explicaţiile date de Popper rămân în interiorul logicii formale: enunţul (a) este un enunţ asupra unui număr nelimitat de elemente, deci nu poate fi înlocuit printr-o conjuncţie a unui număr finit de enunţuri singulare, pe când enunţul (b) se referă la o clasă finită de elemente într-un domeniu spaţio-temporal individual şi poate fi înlocuit printr-o conjuncţie cu un număr finit (deşi foarte mare) de propoziţii singulare. Concluzia pe care ar trebui să o intuim ar fi că legile ştiinţifice pot fi exprimate numai cu ajutorul unor enunţuri de tip (a).

După părerea noastră, Popper a exprimat numai o *condiţie necesară* pe care trebuie să o îndeplinească un enunţ nomologic – el trebuie să aibă *forma logică a unui enunţ general* şi, din punct de vedere semantic, *să nu fie limitat spaţio-temporal* sau numeric, pentru că, din general, enunţul s-ar transforma într-o conjuncţie de enunţuri care exprimă evenimente.

Condiţia suficientă a enunţurilor este îndeplinită de referenţii capabili să suporte nomicitatea. Aceşti referenţi, arătam mai sus, pot fi *ordinea*, *necesitatea, universalitatea, statisticitatea, simplitatea.*

Asupra acestui ultim referent se exprimă şi Karl R. Popper, mai întâi pentru a nu fi de acord cu anumite sensuri ale simplităţii şi apoi pentru a formula rolul simplităţii pentru aplicarea procedeelor de testare prin falsificabilitate. Încă din 1927, arată Popper, „G. Weyl acorda problemei simplităţii o importanţă capitală pentru epistemologia ştiinţelor naturii"; de asemenea, au fost multe încercări epistemologice care au considerat că simplitatea are o importanţă fundamentală, fără să se observe caracterul problematic al acestui concept. Referindu-se la Moritz Schlick şi la posibilitatea realizării unei distincţii între teorii logic neechivalente în funcţie de gradul lor de simplitate, Popper constata că se răspundea negativ la acest aspect: „simplitatea este ...un concept parţial pragmatic, parţial estetic"; de aceea, „nu-şi poate îndeplini funcţia de a face o distincţie precisă între lege şi hazard"[14].

Nu vom reproduce toate comentariile lui Popper, însă analiza sa ne-a confirmat părerea că *simplitatea este o condiţie suficientă nesemnificativă* pentru a se constitui într-un referent pe care să-l adopte un enunţ aspirant la nomicitate. Reţinem totuşi că *simplitatea are valoare pragmatică*, pentru că numai constructorul de teorii ştiinţifice poate să aprecieze care este ponderea simplităţii în alegerea enunţurilor. Conchidem că, în deceniile 3–4 ale secolului al XX-lea, filosofii ştiinţei discutau despre aspectele cognitive ale simplităţii, de aceea Popper o evidenţia în legătură cu falsificabilitatea. În paragraful 43 al cărţii sale arăta că problemele epistemologice ridicate de conceptul simplităţii pot primi un răspuns,

[14] M. Schlick, „Naturwissenchaften", 19, 1931, p. 148, cf. K. R. Popper, *ibidem*, p. 157.

dacă el este apreciat în funcţie de gradul de falsificabilitate. Teoriile cu „dimensiuni mai mici" sunt mai uşor falsificabile decât teoriile cu „dimensiuni superioare". Astfel, exemplifica Popper, o lege având forma unei funcţii de gradul întâi este mai uşor falsificabilă decât una exprimată printr-o funcţie de gradul doi, însă şi aceasta se numără printre legile cel mai bine falsificabile şi a căror formă matematică este aceea a unei funcţii algebrice. Prin urmare, decidea Popper, la nivel cognitiv, adică pragmatic, *simplitatea este dezirabilă*, deoarece *enunţurile mai simple spun mai mult* decât enunţurile mai puţin simple; cele simple au un conţinut empiric mai mare, adică au referenţi semnificativi.

Să revenim la preocuparea noastră de abordare a nomicităţii din tripla perspectivă semiotică, cu scopul de a accentua că, prin formularea unei legi ştiinţifice, se urmăreşte descoperirea unui invariant ce stă la baza uneia sau a mai multor regularităţi şi ajută la explicarea lor[15]. Să exemplificăm dând cuvântul unui fizician, Richard P. Feynman (1918-1988), laureat al Premiului Nobel, pentru a ne vorbi despre *legea gravitaţiei*[16].

Înţelegând teoria mişcării, Newton a apreciat că Soarele ar putea fi sediul forţelor care guvernează mişcarea planetelor. Newton a considerat că tocmai faptul că arii egale sunt măsurate în timpi egali este un indiciu că toate deviaţiile sunt exact *radiale* – legea ariilor este o consecinţă directă a ideii că toate forţele sunt dirijate exact *către Soare*. Apoi el a considerat că gravitaţia este o *forţă universală*, în sensul că afectează fiecare particulă din Univers care se deplasează într-un spaţiu absolut, iar forţa gravitaţională dintre două particule este întotdeauna proporţională cu masa (iniţială) a fiecărei particule. Cu toate acestea, Newton nu privea gravitaţia ca fiind o proprietate inerentă materiei şi, la sfârşitul secolului al XIX-lea, s-a constatat că dinamica newtoniană putea să facă abstracţie de conceptul de spaţiu absolut; legea gravitaţiei care exprima faptul că forţa care acţionează asupra unui corp este rezultatul acţiunii la distanţă a altor corpuri trebuia precizată. În secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, statutul acestor forţe care acţionau la distanţă a declanşat numeroase dispute filosofice, dar modelul gravitaţional s-a impus paradigmatic. Cu alte cuvinte, *referentul legii gravitaţiei îl constituia acţiunea la distanţă*. Aşa era şi în realitate?

Unificarea de către Maxwell a opticii şi electrodinamicii, pe baza conceptelor de câmp electric şi câmp magnetic, a dus la formularea unei noi paradigme, a câmpului; o particulă creează un câmp în spaţiul care o înconjoară, iar o altă particulă reacţionează în orice moment la câmpul astfel creat în punctul în care ea se află; dificultatea explicativă oferită de Newton părea să fie rezolvată cu ajutorul unei imagini mai mulţumitoare a unui câmp care se propagă de la un punct la un altul vecin conform unor ecuaţii de câmp precise. S-a descoperit totodată că propagarea câmpului electromagnetic nu se face instantaneu, ci cu viteza luminii. Aşa este în realitate?

---

[15] Cf. Peter Achinstein, *Law and Explanation*, Oxford Univ. Press, 1971, p. 6.

[16] Richard P. Feynman, *Fizica modernă*, vol. I, trad. din limba engl. de Mihai Gavrilă, Editura Tehnică, Bucureşti, 1969, pp. 116–131; de fapt, Feynman a publicat o lucrare dedicată legilor fizicii: *The Character of Physical Law*, un ciclu de conferinţe susţinute în 1965; lucrarea a fost publicată şi în limba franceză, în 1970, cu titlul, *La nature des lois physiques*.

Teoria relativității a arătat că trebuie să se adopte o nouă cinematică, exprimată mai inspirat în limbajul spațiului-timp cu patru dimensiuni. S-a dat astfel o formulare cvadridimensională a teoriei gravitației, încorporându-i principiul echivalenței sub forma conexiunii inerțial-gravitaționale. Aceasta determină traiectoriile particulelor în cădere liberă, unde „căderea liberă" include atât efectul gravitației, cât și pe cel al inerției. Gravitația nu mai este o forță care face particulele să devieze de pe traiectoriile lor inerțiale, ci o distorsiune sau o curbă a spațiului–timp care modifică aceste traiectorii. În termeni fizici, non-dispariția tensorului de curbură al unui câmp inerțial-gravitațional este o manifestare a existenței forțelor mareice gravitaționale. Din punct de vedere logic, falsificarea și confirmarea își echilibrează potențele pentru a fi păstrate dozele opuse de *neîncredere* și *încredere* în manifestarea forțelor gravitaționale. Astfel, *în absența gravitației* (spațiu-timp plat), dispare accelerația relativă dintre două traiectorii vecine. *În prezența gravitației*, accelerația relativă dintre două traiectorii vecine dă măsura forțelor mareice gravitaționale dintre particulele care se deplasează pe aceste traiectorii.

Cu alte cuvinte, calcule, presupuneri, observații, experimente efectuate real și mintal, unele în favoarea, altele în defavoarea legii gravitației. Matematica este folosită pentru descrierea naturii, dar formulele și calculele sale ascund fenomenele fizice și mecanismele reale. De ce? Nimeni nu știe, dar precizia euristică nu poate fi obținută și nici modificată altfel.

În primul deceniu al secolului al XX-lea, Einstein a modificat iar enunțul legii gravitației. Conform lui Newton, efectul gravitațional este instantaneu, adică dacă am mișca o anumită masă, atunci am simți *imediat* o forță modificată din cauza noii poziții a acelei mase; prin asemenea mijloace, noi am putea trimite semnale cu viteză infinită. Einstein a adus argumente care au sugerat că *nu putem trimite semnale mai rapide decât viteza luminii* și astfel a reformulat legea gravitației: Tot ceea ce conține *energie* are și *masă* – în sensul că este atras gravitațional. Chiar lumina, care are energie, are și masă. Când un fascicul de lumină, care are energie în el, trece pe lângă Soare, există o atracție asupra sa din partea Soarelui, ceea ce s-a observat în timpul eclipselor de Soare.

Rezultă că abordarea semiotică a nomicității nu trebuie să neglijeze *aspectele de ordin pragmatic*, pentru că rolul omului de știință este hotărâtor.

Arătăm cu altă ocazie[17] că știința este domeniul împletirii dialectice dintre definitiv și temporar, absolut și relativ. Istoria științei consemnează situații care probează că, atunci când s-a crezut în posibilitatea unei cunoașteri pure care să ducă, prin metode perfecte și sigure și prin respingerea unor moduri specifice de investigare, la adevărul absolut în totalitatea sa, știința a stagnat, creându-se doar aparența unei maxime profunzimi și generalizări. La nivel pragmatic trebuie să acceptăm că *saţietatea intelectuală de genul „știu că știu" provoacă resemnare și ascetism gnoseologic.*

---

[17] T. Dima, *Între prudență și eroare*, Editura Junimea, Iași, 1978, pp. 49–58; vezi și *Idem*, *Explicație și înțelegere*, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, pp. 143–145.

Reversul absolutismului gnoseologic sunt scepticismul şi relativismul. Din această perspectivă, asaltul ştiinţei ar capta numai creaţiile subiective fenomenale, oprindu-se paralizat în faţa esenţelor ascunse în lucruri şi procese. Modestia intelectuală de genul „ştiu că nu ştiu" poate fi onorantă numai însoţită de optimism gnoseologic. De aceea, trebuie să admitem că ştiinţa factuală şi, odată cu ea, nomicitatea trebuie să recunoască o întreită vasalitate semiotică: 1) *realitatea obiectivă* sau referenţială, care trebuie să fie exprimată *semantic* cât mai adecvat şi de aceea o structurează conform profilelor sale ştiinţifice, mereu perfectibile; 2) *arsenalul sintactic–formal* al logicii şi al matematicii, care configurează enunţurile nomologice în funcţie de specificul referenţilor; 3) *subiectul cunoscător* sau *agentul pragmatic*, inepuizabil, volitiv şi inventiv, încât îşi amplifică posibilităţile intelectuale şi raţionale, cu ajutorul limbajului, natural şi artificial, şi al tehnicii.

Întreita vasalitate semiotică devine astfel cauza şi mijlocul *dinamicii* ştiinţei, iar rezultatul – *enunţurile nomologice* – asigură progresul ştiinţei.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

TEORIA CUNOAŞTERII ŞTIINŢIFICE: O PRIVIRE DE ANSAMBLU ASUPRA ORIENTĂRILOR ŞI DOMINANTELOR TEMATICE[1]

MIRCEA FLONTA

Pentru conturarea cadrului discuţiei mi se par utile câteva precizări.

Apariţia şi evoluţia domeniului de preocupări pe care îl desemnează sintagma *teoria cunoaşterii ştiinţifice*[2] este strâns legată de dezvoltarea ştiinţei moderne a naturii.

Fără îndoială că pentru orice teme şi preocupări intelectuale s-ar putea găsi prefigurări şi precedente într-un trecut mai îndepărtat. În ceea ce priveşte teoria cunoaşterii ştiinţifice ar fi însă mai nepotrivit decât în cazul altor preocupări filosofice să se spună că „începuturile lor se pierd în negura vremurilor". Căci acestea pot fi bine localizate în timp. În secolele XVII şi XVIII se înregistrează doar observaţii şi reflexii ocazionale, fugitive, neelaborate, ale unor cercetători de prim rang (Galilei, Newton, Euler ş.a.). Teoria cunoaşterii ştiinţifice, ca activitate sistematică, capătă contururi clare în secolul al XIX-lea. Iar în secolul XX ea cunoaşte consacrarea ca un domeniu distinct de preocupări academice, care va fi cultivat în mod profesional de un număr tot mai mare de filosofi.

În cele ce urmează, îmi propun, mai întâi, să formulez unele consideraţii asupra tipurilor de interese care au generat, întreţinut şi stimulat acest gen de preocupări filosofice. Prin raportare la aceste interese voi urmări, în al doilea rând, emergenţa şi evoluţia câtorva dintre temele centrale ale teoriei cunoaşterii ştiinţifice. În sfârşit, voi semnala unele schimbări semnificative în abordarea şi formularea acestor teme, precum şi în ceea ce priveşte ponderea lor relativă cu deosebire în ultimul secol. Intenţionez să argumentez că tipurile de interese care au generat cercetarea şi analiza cunoaşterii ştiinţifice, precum şi orientările ce le corespund s-au conturat în mod clar încă în secolul al XIX-lea şi că evoluţiile pe care le-a cunoscut teoria cunoaşterii ştiinţifice în secolul XX pot fi bine caracterizate şi sistematizate urmărind aceste linii directoare. Nu îmi propun să

---

[1] Articol preluat din *Revista de filosofie*, vol. XLVII, nr. 3–4, 2000, p. 275–294.

[2] În spaţiul de limbă engleză este utilizată în mod curent expresia *philosophy of science*. Teoria cunoaşterii ştiinţifice ar trebui totuşi distinsă de filosofia ştiinţei, ca domeniu mai cuprinzător de preocupări, care include analiza unor concepte importante ale gândirii ştiinţifice moderne, ca şi discuţia semnificaţiei filosofice a celor mai importante rezultate ale cunoaşterii ştiinţifice. Pe de altă parte, teoria cunoaşterii ştiinţifice se delimitează în raport cu o teorie generală a cunoaşterii, care consideră cu precădere cunoaşterea comună.

prezint, fie şi sumar, toate temele asupra cărora s-au concentrat cele mai proeminente personalităţi, grupuri şi şcoli, precum şi principalele lor contribuţii la teoria cunoaşterii ştiinţifice. Spaţiul de care beneficiază un articol de revistă nu ar permite-o. Dar nici obiectivele urmărite în această lucrare nu o cer.

Mi se pare că primul tip de interese care a generat şi a stimulat preocupări mai sistematice de cercetare şi analiză a cunoaşterii ştiinţifice, încă în prima jumătate a secolului al XIX-lea, ar putea fi caracterizate prin formule ca *dezvoltare a conştiinţei de sine* şi *delimitare critică*. Am în vedere o caracterizare a demersurilor şi ţelurilor cercetării ştiinţifice a naturii prin care se urmăreşte, cu deosebire, evidenţierea autonomiei acestei activităţi şi justificarea libertăţii neîngrădite a cercetării, ca şi delimitarea ei strictă, riguroasă, faţă de filosofia tradiţională a naturii şi faţă de teologie. Orice om familiarizat cu climatul intelectual al acelei epoci va înţelege semnificaţia unor asemenea preocupări. Aici ele vor fi înfăţişate în ceea ce au specific în raport cu alte orientări în teoria cunoaşterii ştiinţifice, cu referire la subiecte din scrieri cu acest profil elaborate de practicieni ai cercetării ştiinţifice ca John Friedrick, William Herschel, Claude Bernard, Ernst Mach, Pierre Duhem. Ordinea numelor din această listă este cea istorică. La toţi aceşti autori preocuparea pentru delimitarea faţă de tendinţe ale gândirii pe care le socotesc dăunătoare progresului cercetării, pentru denunţarea acestora, se îmbină cu preocuparea pentru orientarea cercetării şi a teoretizării ştiinţifice. O exprimare exemplară în această privinţă poate fi găsită într-o cuvântare programatică şi polemică pe care a ţinut-o marele naturalist german Wilhelm Ostwald la Congresul cercetătorilor naturii din Lübeck, în septembrie 1895. Avertizând că dezacordul său cu cercetători ce se bucurau de un înalt prestigiu în comunitatea ştiinţifică a vremii ar fi greşit înţeles drept o expresie a îngâmfării, Ostwald spunea: „Nu veţi vorbi de îngâmfare atunci când marinarul care este de serviciu în cafasul catargului va abate prin strigătul «stânci în faţă» calea marii corăbii, pe care el este doar o mică verigă ce serveşte. El are datoria să anunţe ceea ce vede şi ar acţiona contrar acestei îndatoriri dacă ar neglija să o facă. În acest sens, îndeplinesc astăzi o datorie. Niciunul dintre dumneavoastră nu este însă ţinut să îşi schimbe cursul traiectului său ştiinţific pe temeiul strigătului meu «stânci în faţă»; fiecare poate să verifice dacă ceea ce stă în faţa ochilor mei este realitate sau dacă mă înşală o fantasmă. Deoarece cred însă că acea activitate ştiinţifică particulară care constituie profesia mea îmi îngăduie să văd clar anumite fenomene, deosebite de cele ce sunt înfăţişate din alte unghiuri de vedere, va trebui să socotesc drept greşit a nu spune, din motive exterioare, ceea ce am văzut."[3]

Cartea fizicianului şi astronomului englez J. F. W. Herschel, *Preliminary Discourse to the Study of Natural Philosophy* (1831), probabil prima lucrare sistematică consacrată teoriei cunoaşterii ştiinţifice, conţine cu precădere consideraţii generale asupra metodei ştiinţei naturii pe care autorul, urmându-l pe Francis Bacon, o numeşte *inductivă*. Intenţia acestor consideraţii este una preponderent orientativ-critică: delimitarea cunoaşterii ştiinţifice de acele idei şi

[3] W. Ostwald, *Die Uberwindung des wissenschutfllichen Maierialismus*, „Zeitschrift für Physikalische Chemie". Bd. 18 (1895), p. 306–307.

teorii care nu pot fi supuse controlului experienței. Întâlnim în cartea lui Herschel exprimări ce vor deveni mai târziu formule standard într-o literatură în continuă creștere, consacrată caracterizării spiritului științific. Iată doar câteva dintre acestea: condiția unei cercetări științifice autentice este înlăturarea ideilor prealabile asupra ordinii naturii; trebuie să ne debarasăm de orice prejudecată, din orice parte ar veni ea, și să ne limităm la fapte, precum și la consecințele ce pot fi derivate în mod riguros din ele, renunțând la generalizarea pripită a unui număr mic de fapte prost observate în favoarea cercetării lor răbdătoare și a unor generalizări întreprinse cu multă precauție etc. Accentul cade pe clarificări privitoare la ceea ce este un *fapt științific:* singurele fapte care oferă o bază sigură pentru generalizări cu caracter științific sunt cele care se reproduc sau pot fi reproduse în mod invariabil și uniform, în împrejurări date.

Constatări asemănătoare poate face cititorul avizat al foarte cunoscutei lucrări a fiziologului francez Claude Bernard, *Introduction à l'étude de la médicine expérimentale* (1865). Autorul insistă asupra caracterizării ipotezelor științifice, în opoziție cu idei ce nu pot fi supuse controlului experienței. Acestea sunt idei generale „născute din observație" și „controlate de experiență". Impersonalitatea ideilor care satisfac aceste cerințe iese în evidență prin contrast cu ideile artistului sau ale filosofului care speculează liber de constrângerile experienței. Ori de câte ori vor fi descoperite fapte controlabile incompatibile cu principiile unei teorii dominante, adevăratul cercetător va trebui să părăsească teoria „chiar când aceasta, susținută fiind de persoane cu renume, este universal admisă"[4]. Cititorul este astfel condus spre o afirmație asupra căreia doresc să atrag atenția. Bernard distinge între „fapte corect observate" – corelațiile legice – și teorii, apreciind că, „dacă există ceva nepieritor, acestea sunt faptele corect observate pe care le-au scos la iveală teoriile trecătoare"[5]. Cum se va vedea, aceasta este o temă recurentă în reflecțiile asupra cunoașterii științifice ale unor autori care s-au ilustrat ca cercetători de prim-plan. Să mai reținem că, dacă substanța perenă a cunoașterii științifice o reprezintă corelațiile cu caracter legic, atunci valoarea acesteia va fi văzută în primul rând în posibilitățile de previziune, control și dirijare pe care ni le oferă.

Ernst Mach a fost și el un cercetător al naturii ale cărui preocupări filosofice au fost generate și stimulate în primul rând de interesul pentru orientarea cercetării. Spre deosebire de mulți alți oameni de știință care au reflectat asupra naturii și țelurilor activității lor, Mach va face un important pas înainte în direcția unei elaborări mai sistematice, fundamentându-și considerațiile istorice și critice pe o teorie generală a cunoașterii. Această teorie, pe care autorul ei a numit-o *economic-biologică,* va constitui punctul de sprijin al caracterizării pe care a dat-o Mach demersurilor și obiectivelor cunoașterii științifice. Nevoia de a integra considerații asupra cercetării științifice într-o teorie generală a cunoașterii are la autori ca Mach o rațiune evidentă: cunoașterea științifică se constituie utilizând în mod conștient și metodic demersuri proprii cunoașterii în genere, demersuri prin care sunt atinse obiective proprii cunoașterii omenești în general.

---

[4] Claude Bernard, *Introducere în studiul medicinei experimentale,* traducere de G. Brătescu, București, Editura Științifică, 1958, p. 250.

[5] *Ibidem,* p. 252.

În ce sens au activităţile cognitive şi rezultatele lor un caracter *economic?* Răspunsul lui Mach: prin aceea că ele substituie unei mari diversităţi de impresii senzoriale concepte şi corelaţii de un nivel tot mai înalt de generalitate, care ne dau posibilitatea să anticipăm experienţele noastre şi să ne orientăm într-un mod tot mai adecvat. Acest caracter economic al cunoaşterii iese în evidenţă pe măsura dezvoltării gândirii ştiinţifice, care tinde să reducă un număr tot mai mare de fapte şi corelaţii legice la concepte şi legi tot mai generale şi mai abstracte. Micşorarea numărului de concepte ale unei ştiinţe, clarificarea lor, precum şi creşterea nivelului de generalitate a legilor arată că tendinţa de dezvoltare a gândirii ştiinţifice este cea a descrierii tot mai economice a faptelor. Ţelul construcţiei teoretice în ştiinţă este, aşadar, *descrierea economică,* şi nu *explicaţia.* Mach îşi asumă consecinţele extreme ale acestui punct de vedere, afirmând că ştiinţa nu ar fi luat naştere dacă toate evenimentele şi faptele a căror cunoaştere am dori-o ne-ar fi fost imediat accesibile. Conceptele care nu exprimă relaţii constante între diferite clase de experienţe senzoriale vor trebui socotite „concepte auxiliare", concepte care sunt utile doar în măsura în care servesc ţelul unei descrieri tot mai economice a experienţelor. Doar cei ce raportează în mod necritic asemenea concepte şi principii la o pretinsă „realitate fizică", situată dincolo de impresiile noastre, pot să creadă că modificarea şi abandonarea lor ar zdruncina bazele cunoaşterii noastre asupra naturii. Sprijinindu-se pe aceste principii epistemologice, Mach a tras concluzii dintre cele mai radicale. Critica ştiinţei, pe care a dezvoltat-o în numeroase lucrări, ţintea eliminarea „ingredientelor ei metafizice", în primul rând a înţelegerii realiste a teoriilor atomiste pe care Mach o califica drept „fizică ipotetico-fictivă"[6].

Consideraţii asemănătoare despre ceea ce fizicianul american John B. Stallo, apropiat lui Mach, califica drept „insinuare perfidă a vechiului stil metafizic în reflecţiile omului de ştiinţă" găsim la alţi cercetători contemporani[7]. Printre aceştia un loc proeminent ocupă fizicianul francez P. Duhem, cunoscut şi pentru contribuţiile sale eminente la istoria cosmologiei, astronomiei şi mecanicii. Monografia lui clasică consacrată teoriei fizice[8] reprezintă o contribuţie la teoria cunoaşterii ştiinţifice subordonată în mod clar acelei intenţii critice şi orientative pe care Ostwald o redă prin analogia cu strigătul „stânci în faţă" al marinarului de pe catargul corăbiei.

---

[6] În însemnări asupra evoluţiei ideilor sale, însemnări ce cuprind şi un răspuns la critici formulate de către Max Planck, Mach şi-a exprimat fără rezerve dezacordul cu punctul de vedere dominant în „fizica oficială" a vremii sale: „în sfârşit, în ceea ce priveşte «realitatea atomilor» nu mă îndoiesc că, dacă teoria atomică este în acord din punct de vedere cantitativ cu realitatea dată senzorial, atunci şi consecinţele deduse din ea vor sta într-un anumit raport cu faptele ... Astfel şi rezultatele teoriei atomice pot să cunoască reinterpretări variate şi utile dacă atomii nu sunt consideraţi în mod pripit drept realităţi. Tot respectul pentru credinţa fizicienilor! Dar nu o pot face credinţa mea." (E. Mach, *Die Leitgedanken meiner naturwissenschaftlichen Erkenntnislehre und ihre Aufnahme durch die Zeitgenossen,* publicat pentru prima dată în „Physikalische ZeitschrifT (1910), citat după ediţia Johann Ambrosius Verlag, Leipzig, 1919, p. 9–10).

[7] Printre aceştia trebuie amintiţi W. Ostwald şi G. Helm, care au criticat teoriile atomiste şi „materialismul ştiinţific" de pe poziţiile energetismului.

[8] *La théorie physique. Son objet et sa structure,* Paris, Chevalier & Rivière, Editeurs, 1906.

În opoziție cu cei care vedeau în teoriile fizice descrierea unei realități ce nu ne este direct accesibilă, o realitate a cărei cunoaștere ne-ar da posibilitatea să explicăm faptele experienței, Duhem va elabora în mod sistematic punctul de vedere potrivit căruia ele sunt sisteme abstracte care rezumă economic și clasifică un ansamblu de legi experimentale, fără a pretinde că reprezintă explicații ale acestor legi. „O teorie fizică nu este o explicație. Ea este un sistem de propoziții matematice, deduse dintr-un mic număr de principii, care au ca scop să reprezinte cât mai simplu, mai complet și mai exact posibil un ansamblu de legi experimentale."[9] Atât Mach, cât și Duhem au semnalat apropierea accentuată dintre ideile lor asupra naturii cunoașterii științifice. Cu referire directă la principiul economiei al lui Mach, Duhem sublinia că teoria fizică este utilă numai în măsura în care „condensează" o mulțime de legi într-un număr mic de principii. Principiile teoriei vor trebui socotite, prin urmare, doar instrumente și mijloace pentru sistematizarea corelațiilor legice cunoscute și, eventual, pentru descrierea unor noi corelații legice între fenomene. Nu ar exista niciun temei pozitiv pentru a le considera o descriere mai mult sau mai puțin fidelă a unei ordini care depășește experiența. Duhem argumentează prin exemple istorice că, ori de câte ori un cercetător propune o teorie fizică pentru a explica fenomenele, vom putea distinge în construcția lui două părți distincte: una *reprezentativă,* care își propune sistematizarea și clasificarea legilor experimentale, și una *explicativă,* care pretinde să descrie o realitate dincolo de fenomene. Partea explicativă i s-ar adăuga celei reprezentative ca un parazit. Este ceea ce se vede cel mai bine atunci când o teorie este înlocuită cu alta: partea reprezentativă a vechii teorii este absorbită de noua teorie, în timp ce partea explicativă va fi pur și simplu înlăturată. O continuitate profundă ar fi astfel mascată printr-o discontinuitate ce privește aspecte neesențiale. În spatele explicațiilor, care se ridică și se surpă, ca și valurile fluxului, se înfăptuiește progresul lent al „clasificării naturale"[10]. Asemenea considerații nu urmăresc doar să contribuie la o mai bună înțelegere a țelurilor urmărite de cercetători prin construcția teoriilor fizice. Miza lor o constituie influențarea gândirii fizicienilor, favorizarea unei reorientări. Confruntat cu multiplicarea teoriilor explicative, Duhem susține, ca și Mach, revenirea la ceea ce el numește „principiile sănătoase ale lui Newton".

Mi se pare important de semnalat că distincția dintre o parte substanțială și una efemeră a construcțiilor teoretice în fizică, distincție asupra căreia Duhem insistă, va fi reluată în alți termeni de marele său contemporan, Henri Poincaré. Legile științei, ca raporturi constante, invariabile, dintre fapte controlabile (și adesea reproductibile) reprezintă cuceriri definitive ale cunoașterii. Asemenea raporturi, care vor fi recunoscute și acceptate de toți cercetătorii competenți și chiar

---

[9] *Ibidem,* p. 26.

[10] Acest punct de vedere antirealist, instrumentalist asupra teoriilor fizice primește în partea finală a cărții următoarea formulare: „Teoriile noastre fizice nu se laudă deloc că sunt explicații; ipotezele noastre nu sunt supoziții asupra naturii înseși a lucrurilor materiale. Singurul scop al teoriilor noastre este condensarea economică și clasificarea legilor experimentale; ele sunt autonome și independente de orice sistem metafizic." *(Ibidem,* p. 362).

de toate generațiile, constituie „singura realitate obiectivă, singurul adevăr pe care îl putem atinge"[11]. În măsura în care teoriile fizice pretind să ne ofere reprezentări despre natura fenomenelor cercetate și să le explice în acest fel, ele se pot contrazice unele pe celelalte. Unele teorii vor fi înlocuite cu altele. Privită ca succesiune a unor asemenea teorii, istoria științei exacte prezintă discontinuități accentuate. Pot, oare, aceste discontinuități să pună sub semnul întrebării obiectivitatea cunoașterii fizice, progresul ei cumulativ? Răspunsul lui Poincaré este unul negativ. Teoriile fizice, ca reprezentări asupra naturii lucrurilor, ca răspunsuri la întrebări de tipul „ce este căldura?", „ce este electricitatea?", pot fi cel mult instrumente euristic utile pentru a descoperi noi legi. Aceste legi, ca raporturi invariante ce pot primi o expresie matematică, reprezintă singura realitate care poate fi cunoscută. Cunoașterea legilor înaintează continuu în succesiunea teoriilor trecătoare. Ceea ce Poincaré va exprima cu claritatea și eleganța proprii scrisului său: „La prima vedere ni se pare că teoriile nu durează decât o zi și că ruinele se acumulează peste ruine. Într-o zi ele se nasc, ziua următoare sunt la modă, poimâine sunt clasice, a treia zi sunt perimate și într-o a patra zi sunt uitate. Dar dacă privim mai de aproape vedem că ceea ce sucombă în acest fel sunt teoriile propriu-zise, cele care pretind să ne învețe ce sunt lucrurile. Există însă în ele ceva ce supraviețuiește cel mai adesea. Dacă una dintre ele ne-a făcut să cunoaștem un raport adevărat, atunci acest raport este definitiv câștigat și noi îl vom regăsi, sub o deghizare nouă, în celelalte teorii care vor veni să domnească în mod succesiv în locul ei."[12]

Din cele spuse a rezultat, sper, destul de clar că preocupările celor ce practică cercetarea pentru clarificarea naturii cunoașterii științifice, a evoluției și țelurilor ei sunt susținute de interese care ar putea fi caracterizate drept practice. Multe analize ale demersurilor ce intervin în formularea și testarea ideilor științifice au fost însă generate, stimulate și conduse de un interes care ar putea fi caracterizat drept contemplativ. Este interesul de a înțelege, nu de a orienta, de a produce clarificări cu privire la particularitățile unei activități creatoare, și nu de a o ameliora. Fără îndoială că unul și același autor va putea fi condus în analizele sale de ambele tipuri de interese, dar interesul său dominant va fi negreșit unul dintre ele. Într-un caz întrebările *cum?* și *de ce?* vor fi subordonate întrebării *încotro?*, în celălalt caz va fi invers. Alături de lucrările reprezentative pentru interesul practic, orientativ, în perioada începuturilor unor preocupări sistematice de teoria cunoașterii științifice apar și cercetări care ilustrează foarte bine interesul pe care l-am numit contemplativ, cercetări în care precumpănește interesul pentru analiza *post festum* a unui anumit tip de demersuri intelectuale și de rezultate ale acestor demersuri. Efortul elaborării teoretice este întreprins aici în primul rând pentru a obține o mai bună dominare mintală a fenomenelor ce constituie obiectul analizei, o mai bună înțelegere de dragul înțelegerii. Este demersul metateoretic tipic al filosofului, care va deveni în secolul XX exercițiul academic profesional. Foarte semnificative sunt din acest punct de vedere unele relatări ale autorilor care au inițiat acest tip de

[11] H. Poincaré, *La valeur de la science*, Paris, Flammarion, p. 10.
[12] *Ibidem*, p. 268–269.

demers încă la mijlocul secolului al XIX-lea. John Stuart Mill nota în autobiografia sa că ceea ce l-a interesat ca filosof, în speță ca logician, a fost să câștige o perspectivă cuprinzătoare și sistematică asupra „rezultatelor generale și metodelor" științelor numite pe atunci *inductive*, a științelor teoretice ale naturii, o perspectivă ce se situează deasupra „detaliilor lucrărilor de specialitate". Și el mărturisește că s-a familiarizat cu materia primă a analizelor sale – realitățile vieții științifice – nu prin experiențele pe care le câștigă cercetătorul sau, cel puțin, prin studiul literaturii științifice primare, ci folosind sintezele elaborate de contemporanul său William Whewell, în primul rând cartea acestuia *History of the Inductive Sciences* (1837)[13]. Pe de altă parte, Mill motivează proiectul său al unei logici a științelor inductive observând că oamenii care au adus contribuții decisive la progresul cunoașterii nu oferiseră și o analiză a metodelor pe care le-au utilizat în cercetările lor obișnuite; ei nu au socotit „că modul în care ajungeau la concluziile lor ar merita să fie studiat independent de concluziile însele"[14]. Iar Stanley Jevons, în prefața lucrării sale intitulată în mod semnificativ *The Principles of Science. A Treatise of Logic and Scientific Method,* care apare în 1874, afirmă că fizicienii vorbesc adesea despre „metoda științifică", dar nu au resurse pentru a reflecta asupra demersurilor de care fac uz în mod inconștient. Lucrarea își propune să ofere o analiză logică a demersurilor prin care mari maeștri ai cercetării naturii, ca Newton, Huyghens și Faraday, au obținut și au impus în comunitatea științifică a vremii lor descoperirile care le-au asigurat un loc eminent în istoria științei. Autorul face o remarcă în cel mai înalt grad caracteristică pentru natura întreprinderii sale, menționând că faptele științifice pe care le prezintă trebuie considerate simple ilustrări ale unor principii generale.

Obiectivele unei teorii a cunoașterii științifice la Mill sau Jevons, autori care prefigurează analiza logică a cunoașterii științifice, pot fi enunțate în puține cuvinte. Se urmărește elaborarea a ceea ce Mill numește „logica adevărului", adică evidențierea și analiza inferențelor care intervin în mod curent în verificarea sau controlul ipotezelor din științele inductive. Pentru Mill, metodele inductive sunt demersuri standard de formulare și îndeosebi de verificare a ipotezelor care enunță corelații legice[15], iar problema fundamentului inferențelor inductive este socotită problema centrală a teoriei metodei științei. Imaginația și logica sunt în egală măsură importante pentru realizarea unor descoperiri științifice, dar numai studiul logicii descoperirii ar intra în sfera preocupărilor filosofice. Rezultatele cele mai importante pe care poate să le obțină logicianul științei ar fi reguli metodologice, prescripții, recomandări și interdicții. În cazul cel mai bun, asemenea reguli îi pot ajuta pe cei ce practică cercetarea să se ferească de pași greșiți sau să se orienteze mai bine. Filosofii cu așteptări mai modeste, cei care vor crede că regulile metodologice pe care le propun ar putea contribui la optimizarea cercetării, vor sublinia că ele reprezintă oricum o contribuție la o mai bună înțelegere a raționalității

[13] J. St. Mill, *Mes mémoires*, Paris, F. Alcan, 1894, p. 198.

[14] Vezi J. St. Mill, *Système de logique déductive et inductive,* Paris, F. Alcan, 1896, p. 319.

[15] „Filosofia științei se compune din două părți principale: metodele investigației și condițiile dovezii. Unele indică căile prin care spiritul omenesc ajunge la concluzii, celelalte, moduri de a pune la încercare certitudinea lor" (J. St. Mill, *Auguste Comte et le positivisme,* Paris, F. Alcan, 1885, p. 55).

demersurilor care conduc la extinderea şi aprofundarea cunoaşterii noastre. O asemenea înţelegere a sarcinilor şi obiectivelor logicii ştiinţei sau logicii cercetării va fi larg acceptată de cei mai reprezentativi dintre exponenţii ei de mai târziu.

Despre o orientare (sau reorientare) istorică în teoria cunoaşterii ştiinţifice s-a vorbit îndeosebi după apariţia lucrării lui Thomas Kuhn, *Structura revoluţiilor ştiinţifice* (1962). Kuhn însuşi îi vedea ca precursori ai acestei reorientări pe câţiva istorici ai ştiinţei cu interese filosofice, activi în prima jumătate sau la jumătatea secolului XX: Émile Meyerson, Hélène Metzger, Annelise Maier, Alexandre Koyré. Cercetările istorice precum şi unele din generalizările acestor autori ar fi sugerat sau semnalat existenţa unor forme istorice distincte de viaţă ştiinţifică. În cuvintele lui Kuhn, ei au arătat „ce înseamnă a gândi ştiinţific într-o perioadă în care canoanele gândirii ştiinţifice erau foarte diferite de cele acceptate astăzi"[16]. Dacă acceptăm o asemenea caracterizare a orientării istorice, vom fi îndreptăţiţi să susţinem că ea a fost prefigurată deja în opera celui care a fost probabil primul istoric important al ştiinţelor naturii şi pionierul teoriei cunoaşterii ştiinţifice în prima jumătate a secolului al XIX-lea, englezul William Whewell. El formulează deja clar punctul de vedere caracteristic pentru o teorie a cunoaşterii ştiinţifice condusă şi orientată de interese autentic istorice, şi anume că evoluţia istorică a ştiinţei va trebui privită nu numai ca o acumulare de cunoştinţe, ci şi ca o schimbare a criteriilor rareori formulate explicit după care se conduc cercetătorii naturii în evaluarea inteligibilităţii şi a bunei întemeieri a ideilor ştiinţifice. Asemenea schimbări, care marchează trecerea de la o formă istorică de viaţă ştiinţifică la alta, de la o mare tradiţie de cercetare a naturii la alta, îşi găsesc expresia în ceea ce istoricul englez H. Butterfield a numit, un secol mai târziu, o „schimbare a ochelarilor gândirii". Expresia cea mai semnificativă a unor mutaţii de acest fel o constituie faptul că cei care inaugurează şi consacră o nouă tradiţie de cercetare vor putea să considere idei şi teorii ale cercetătorilor din alte epoci nu atât drept false, greşite, cât neinteligibile, greu de înţeles. Astfel, câteva generaţii după Galilei cercetătorii naturii nu mai puteau înţelege punctul de vedere al adversarilor acestuia, situaţi în tradiţia filosofiei artistotelice a naturii. „Nu ne putem împiedica să gândim - scrie Whewell - că a trebuit ca aceşti oameni să aibă intelectul deosebit de mărginit pentru a întâmpina dificultăţi în a admite ceea ce este clar şi simplu. Noi suntem convinşi în mod tacit că puşi în locul lor am fi fost mai isteţi şi mai clarvăzători, că ne-am fi orientat mai bine şi am fi acceptat de îndată adevărul."[17] Tentaţia de a judeca ideile şi teoriile ştiinţifice ale trecutului în lumina criteriilor de excelenţă ale prezentului este aproape irezistibilă. Whewell sugerează însă că va trebui să rezistăm acestei tentaţii pentru a putea câştiga o perspectivă cu adevărat istorică asupra evoluţiei gândirii ştiinţifice. Idei ştiinţifice abandonate au fost susţinute de spirite tot atât de strălucite ca şi cele care au impus ideile acceptate astăzi.

O asemenea perspectivă, care poate fi numită pe drept cuvânt istorică, îşi pune amprenta asupra câtorva dintre temele abordate de Whewell. Autorul

---

[16] Th. S. Kuhn, *Structura revoluţiilor ştiinţifice*, traducere de Radu J. Bogdan, Bucureşti, Humanitas, 1999, p. 58.

[17] W. Whewell, *Novum Organon Renovatum,* Paris, Libraire Philosophique J. Vrin, 1938, p. 9.

Filosofiei ştiinţelor inductive se va distanţa de tradiţia epistemologică empiristă britanică care distingea net între fapte de observaţie şi idei teoretice. El sublinia că ceea ce cercetătorii care aparţin unei tradiţii ştiinţifice recunosc drept date de observaţie reprezintă fapte în care idei deja familiare sunt în aşa fel încorporate încât existenţa lor ne scapă. Mai precis, ceea ce gânditorii de orientare empiristă caracterizează drept materie primă a cercetării ştiinţifice – faptele – este ceva impregnat de supoziţii şi principii ce conferă contururi distinctive unei mari tradiţii de cercetare. Faptele nu sunt, aşadar, „fundamentul ştiinţei", ci un produs, un *compositum,* iar separarea faptelor brute de inferenţe şi de interpretarea datelor nu este „doar dificilă", ci „aproape imposibilă"[18]. Delimitarea faptelor ştiinţifice de teorii este, prin urmare, întotdeauna relativă. Cercetătorii vorbesc adesea despre *fapte,* atunci când nu fac efortul de a distinge în ţesătura lor idei care le sunt familiare, şi despre *teorii,* atunci când au examinat de la început anumite fapte, pe de o parte, şi anumite idei care le unifică, pe de altă parte, şi le-au legat apoi printr-un act conştient.

*

Consideraţiile de până acum au urmărit evidenţierea mai multor tipuri de interese care au generat şi impulsionat preocupările de teorie a cunoaşterii ştiinţifice: interesul pentru orientarea cercetării, un interes care ia de cele mai multe ori forma unui examen critic al fundamentelor ştiinţei, interesul pentru analiza logică, formală, a demersurilor şi produselor cercetării ştiinţifice şi interesul propriu-zis istoric, acel interes care se exprimă deosebit de pregnant în considerarea istoriei ştiinţei teoretice a naturii ca succesiune a unor forme de viaţă ştiinţifică al căror profil este dat de reprezentări distincte cu privire la ţelurile cercetării şi la criteriile excelenţei ştiinţifice. Ele au urmărit, de asemenea, să evidenţieze influenţa orientărilor pe care le generează asemenea interese asupra constituirii şi evoluţiei registrului tematic. Voi prezenta şi caracteriza câteva direcţii de dezvoltare a reflecţiei filosofice asupra ştiinţei şi a analizei cunoaşterii ştiinţifice în secolul care s-a încheiat pe aceste trei mari linii, acordând o atenţie deosebită noutăţilor de ordin tematic.

Schimbările profunde care au avut loc în fundamentele ştiinţelor naturii la începutul secolului trecut, cu deosebire elaborarea teoriei relativităţii şi a mecanicii cuantice, au stimulat puternic reflecţia filosofică asupra obiectivelor şi căilor de dezvoltare ale cunoaşterii. Nevoile de orientare într-o situaţie cu totul nouă, situaţiile problematice care au favorizat promovarea unor idei ştiinţifice revoluţionare sunt printre factorii răspunzători de împrejurarea că minţile cele mai independente şi creatoare din lumea cercetării nu au putut ocoli asemenea preocupări. Albert Einstein socotea că, îndeosebi pentru acei cercetători a căror operă modifică cursul gândirii ştiinţifice, o reflecţie asupra ţelurilor cunoaşterii ştiinţifice şi asupra mijloacelor celor mai potrivite pentru a le atinge devine o nevoie presantă. Iar punctele de vedere spre care vor fi ei conduşi poartă amprenta puternică a propriilor experienţe şi a învăţămintelor pe care le-au desprins din evenimentele ştiinţifice ale epocii.

[18] *Ibidem,* p. 35–36.

O foarte bună ilustrare o constituie relaxarea viziunii extrem de austere şi restrictive potrivit căreia singurul obiectiv al teoretizării ştiinţifice îl constituie evidenţierea unor relaţii constante, invariante – legile ştiinţei – care ne dau posibilitatea să anticipăm şi să controlăm fenomenele accesibile observaţiei fizice. Se ştie că cercetările lui Einstein asupra mişcării browniene au deschis calea testării experimentale a ipotezelor privitoare la constituţia atomară a substanţei materiale. Ele au arătat că există o trecere continuă de la corpuri direct accesibile observaţiei la particule indivizibile. Punctul de vedere că ipotezele asupra unor entităţi inaccesibile observaţiei sunt „ficţiuni", ce pot avea doar o valoare euristică, s-a dovedit de nesusţinut. Revoluţionarea fundamentelor gândirii fizice a favorizat formularea şi acceptarea unei noi reprezentări asupra obiectivelor cercetării ştiinţifice a naturii, o reprezentare care dizolvă opoziţiile rigide dintre *descriere* şi *explicaţie*, dintre *predicţie (control)* şi *înţelegere*, opoziţii consacrate prin reflecţiile filosofice ale unor oameni de ştiinţă din generaţia anterioară ca Mach, Duhem sau Poincaré. Nu *legea,* ci *teoria ştiinţifică* devine acum conceptul central în caracterizarea acestor obiective. Teorii fundamentale care au drept obiect totalitatea fenomenelor fizice, teorii de tipul teoriei relativităţii au evidenţiat noi mărimi invariante în raport cu diferite mişcări şi transformări fizice, precum şi relativitatea unor mărimi socotite până atunci drept absolute[19]. Asemenea teorii schiţează o „imagine a lumii" (*Weltbild*). Formularea lor marchează trecerea de la o imagine a lumii la alta. Termenul folosit pentru caracterizarea semnificaţiei apariţiei unor teorii ca relativitatea şi mecanica cuantică, din punctul de vedere al imaginii noastre asupra lumii, a fost cel de „răsturnare" (*Umwälzung*)[20]. Fizica, ştiinţa fundamentală a naturii, răspunde nevoii noastre de a înţelege şi oferă „bucuria înţelegerii" (Einstein invoca expresia *amor Dei intellectualis* a lui Spinoza.) Teoriile fundamentale satisfac într-o măsură cu atât mai mare nevoile de contemplare şi înţelegere ale spiritului cu cât ele reuşesc să cuprindă uriaşa varietate a fenomenelor şi legilor cunoscute într-un număr mai mic de concepte şi principii de un nivel tot mai înalt de generalitate. Înaintarea în această direcţie face ca distanţa dintre principiile teoriei, pe de o parte, faptele şi legile supuse direct controlului experienţei, pe de altă parte, să devină tot mai mare. Teoriile fundamentale se înfăţişează astfel drept sisteme ipotetic-deductive. Câştigarea principiilor este rodul imaginaţiei creatoare a teoreticianului, iar stabilirea contactului lor cu rolul experienţei poate fi înfăptuită doar printr-un lung şir de operaţii deductive. Teorii construite pe baza unor concepte şi principii diferite reprezintă descrieri distincte ale realităţii fizice; ele conturează imagini distincte ale lumii. Credinţa unora dintre creatorii noilor teorii era că structurile de adâncime ale

[19] Teoria restrânsă a relativităţii, bunăoară, a arătat că spaţiul şi timpul, considerate mărimi absolute în fizica prerelativistă, sunt mărimi relative şi a introdus viteza luminii ca o nouă constantă fizică.

[20] În conferinţele sale despre fizica teoretică ţinute în Statele Unite, în primăvara anului 1909, Max Planck caracteriza însemnătatea principiului relativităţii în termenii următori: „Răsturnarea provocată de acest principiu în viziunea fizicii asupra lumii este comparabilă în ceea ce priveşte amploarea şi adâncimea doar cu introducerea sistemului copernican al lumii" *(apud* A. Herman, *Einstein,* München, Piper Verlag, 1994, p. 156).

lumii trebuie să fie simple din punct de vedere matematic. Excelența unei teorii care oferă o imagine a lumii va trebui, așadar, judecată ținând seama nu numai de acordul consecințelor derivate din principiile ei cu datele experienței științifice, ci și de simplitatea logică și frumusețea matematică a structurilor ei de bază, de ceea ce Einstein numea „perfecțiunea internă a teoriei". Intenția practică, orientativă a unor asemenea considerații filosofice este evidentă.

Începând din deceniul al treilea, interpretarea larg acceptată a mecanicii cuantice denumită „interpretarea standard" sau „interpretarea Școlii de la Copenhaga" (N. Bohr, W. Pauli, W. Heisenberg) va genera și va întreține o dispută asupra fundamentelor științei exacte a naturii și a orientării cercetării teoretice în fizică, o dispută susținută de reprezentări ireconciliabile asupra țelurilor urmărite prin construcția teoriilor: reprezentări empiriste sau pozitiviste, potrivit cărora teoriile sunt instrumente comode și convenabile de organizare și manipulare a experiențelor, respectiv reprezentări realiste care concep teoriile fundamentale drept descrieri tot mai adecvate ale unor structuri neaparente ale lumii, care există independent de cercetători. Susținătorii primului punct de vedere apreciau că rostul teoriilor este să descrie și să sistematizeze datele experienței fizice, în timp ce oponenții lor susțineau că menirea construcțiilor teoretice este, înainte de toate, să descrie structuri proprii realității fizice ca atare. Altfel spus, teoriilor fizice fundamentale li se contesta sau, dimpotrivă, li se atribuia calitatea de imagini ale lumii.

Din asemenea opțiuni rezultă o varietate de consecințe diferite și reciproc incompatibile. Potrivit primului punct de vedere, o teorie nu poate fi infirmată de noile date ale experienței; ea se poate dovedi doar *insuficientă* pentru descrierea unor noi fenomene. Teoriile succesive pot fi în egală măsură *adevărate* sau *corecte*, fiecare dintre ele în acele domenii ale experienței științifice în care conceptele lor vor putea fi aplicate cu succes. O nouă teorie precizează domeniul de aplicare a vechii teorii, dar o lasă neatinsă, nu o înlocuiește. Nu se poate spune că noua teorie este mai *bună* decât vechea teorie, că este *superioară* ei. Potrivit celui de-al doilea punct de vedere, pe care Einstein l-a apărat cu pasiune în controversele lui cu fizicienii care au elaborat și susținut interpretarea Școlii de la Copenhaga, o teorie fizică, în calitatea ei de descriere a realității fizice, de imagine a lumii, se poate dovedi, sub anumite aspecte, falsă. Noua teorie, care o *contrazice* și o *corectează* pe cea anterioară, va putea fi calificată drept o mai bună aproximație a adevărului. În acest sens, ea va putea fi caracterizată drept un progres în cunoașterea realității fizice chiar și în acele domenii în care vechea teorie poate fi utilizată mai departe ca instrument de predicție[21]. În forme diferite și ca reacție la provocări diferite, confruntarea dintre aceste două puncte de vedere asupra țelurilor construcției teoretice în știința exactă continuă până în zilele noastre.

Pe o linie de dezvoltare diferită de cea impulsionată de interese practice, de orientare, cercetarea cunoașterii științifice devine în secolul XX o activitate

[21] Pentru o prezentare sistematică și o discuție cuprinzătoare a opoziției dintre cele două puncte de vedere, vezi M. Flonta, *Emergența principiului corespondenței și problematica relației dintre teorii fizice fundamentale*, în C. Grecu, I. Lucica, *Logică și ontologie*, București, Editura Trei, 1999, îndeosebi p. 292–307.

filosofică profesională. O contribuție deosebită la consacrarea teoriei cunoașterii științifice ca disciplină academică a adus mișcarea filosofică cunoscută sub numele de *empirism logic*. Obiectivele programatice ale mișcării au căpătat contururi clare deja în deceniile 3 și 4 prin activitatea unor grupuri de filosofi și cercetători din științele exacte, cum a fost Cercul de la Viena. Ulterior, personalități reprezentative ale mișcării, ca Rudolf Carnap, Hans Reichenbach, Philipp Frank, Carl Hempel sau Herbert Feigl, au reușit să ocupe poziții importante în lumea academică de limbă engleză, în primul rând în Statele Unite, ceea ce i-a asigurat o audiență tot mai largă. Această mișcare cu intenții reformatoare ambițioase și explicit formulate a fost cunoscută și sub denumirile *pozitivism logic* sau *mișcare pentru unitatea științei*. Expresia *empirism logic* s-a impus, totuși, drept cea mai adecvată și nu este lipsit de interes să vedem de ce.

Termenul *empirism* desemnează aderența mișcării la o tradiție epistemologică. Cel puțin două teme par să fie esențiale pentru caracterizarea acestei noi varietăți a epistemologiei empiriste. Prima este o reformulare a conceptului cunoașterii cu valoare obiectivă. Delimitat în contrast cu trăirile (*Erlebnisse*), cu stările subiective, domeniul cunoașterii este restrâns la cel al enunțurilor intersubiectiv comunicabile și testabile. Pretențiile enunțurilor și teoriilor de a reprezenta cunoaștere nu se susțin dacă aceste enunțuri și teorii nu pot fi supuse, în principiu, controlului experienței. Științele despre realitate, științele factuale, constituie, prin urmare, cunoașterea prin excelență. Dimpotrivă, filosofia nu poate oferi în genere cunoaștere, și cu atât mai puțin o cunoaștere superioară celei științifice. Noul empirism reprezintă, sub acest aspect, o contestare radicală a pretențiilor de cunoaștere ale metafizicii tradiționale. Abia odată cu câștigarea unei înțelegeri adecvate a exigențelor cunoașterii obiective, o înțelegere pe care a făcut-o posibilă în primul rând dezvoltarea științei, am fi putut căpăta conștiința rostului și menirii specifice a activității filosofice: analiza cadrelor conceptuale ale cunoașterii și gândirii în genere. A doua temă o constituie elaborarea punctului de vedere empirist asupra obiectivelor cunoașterii, în speță, ale cunoașterii științifice. Singurul obiect accesibil cunoașterii este experiența înțeleasă ca totalitate a datelor furnizate de simțuri. Știința nu este o descriere a realității, dincolo de ceea ce este dat subiectului, ci „inventarea unui procedeu care este apt să facă ordine în experiențele noastre cu ajutorul unui sistem de semne iscusit ales și, prin aceasta, să ușureze dominarea lor practică. Adevărul nu poate fi căutat în afara experiențelor noastre; cercetarea nu are drept țintă căutarea unei «realități ce stă într-o coajă de nucă», ci clădirea științei trebuie să fie ridicată pe experiențele însele și numai pe temelia lor."[22] Schimbarea reprezentărilor teoretice, înlocuirea unor teorii fizice cu altele nu constituie, din această perspectivă, evenimente dramatice. Căci numai experiențele - materia edificiului științific - constituie ceva stabil, în timp ce teoriile sunt caracterizate ca „instrumente ajutătoare."[23] Ceea ce ni se oferă este elaborarea sistematică a unui punct de vedere formulat deja în mod

[22] Ph. Frank, *Was bedeuten die gegenwärtigen physikalischen Theorien für die allgemeine Erkenntnislehre?*, „Erkenntnis", Bd. I, Heft 2-4, Leipzig, Felix Meiner Verlag, p. 134–135.

[23] *Ibidem*, p. 156.

clar de către Mach, concepţia instrumentalistă asupra obiectului şi ţelului construcţiei teoretice în ştiinţă. Alături de consideraţii formulate de fizicienii aparţinând grupului de la Copenhaga, această concepţie poate fi socotită fundalul controversei asupra realismului ştiinţific, o controversă care va ocupa un loc important în teoria cunoaşterii ştiinţifice în ultimele decenii ale secolului XX.

În acord cu principiile deja enunţate, empiriştii logici au considerat că locul teoriei tradiţionale a cunoaşterii va trebui să fie luat de analiza cunoaşterii ştiinţifice. Care este însă obiectivul şi care sunt instrumentele unei asemenea analize? În răspunsul la această întrebare accentul va cădea pe termenul *logic*. Obiectul analizei îl constituie conceptele, enunţurile şi teoriile prin care sunt formulate, ordonate şi comunicate cunoştinţele, într-un cuvânt, limbajul ştiinţei. Iar instrumentele analizei sunt, în primul rând, rezultatele şi metodele logicii moderne. Teoria cunoaşterii ştiinţifice va fi concepută şi practicată ca logică a ştiinţei, ca analiză logică a limbajului ştiinţei, adică va fi logică aplicată. Rostul logicii ştiinţei este de a sprijini progresul cunoaşterii prin analiza fundamentelor ştiinţelor. Ea poate servi înaintării cunoaşterii ştiinţifice, atât prin clarificările conceptuale pe care le oferă reconstrucţia logică, cât şi prin reducerea unui corp de cunoştinţe la o bază minimă de concepte şi enunţuri fundamentale. Într-un articol intitulat *Sarcina logicii ştiinţei,* publicat în 1934, Carnap enumera câteva teme caracteristice ale noii discipline filosofice: determinarea naturii principiilor ştiinţei teoretice (sunt ele enunţuri despre fapte sau convenţii?), analiza consistenţei interne a teoriilor ştiinţifice, caracterizarea logică a termenilor de observaţie şi a termenilor teoretici, precum şi a relaţiei dintre aceşti termeni, analiza relaţiilor logice dintre teorii coexistente sau succesive care ordonează fapte (experienţe), teorii ce prezintă zone semnificative de suprapunere. Importante probleme de logica ştiinţei au fost ridicate şi de programul fizicalist de unificare a ştiinţei, promovat de empirismul logic, un program al cărui obiectiv central era construcţia tuturor ramurilor ştiinţelor despre natură, societate şi om pe o bază unitară, constituită din enunţuri intersubiectiv testabile. De la mijlocul secolului XX analiza logică a limbajului ştiinţei cultivată în tradiţia empirismului logic s-a concentrat asupra analizei teoriei ştiinţifice ca sistem ipotetic-deductiv şi a relaţiei dintre limbajul de observaţie şi limbajul teoretic al ştiinţei. În acest cadru au fost propuse reconstrucţii logice ale unor concepte centrale pentru caracterizarea cunoaşterii ştiinţifice cum sunt modelul, legea şi explicaţia teoretică. O atenţie deosebită a fost acordată şi reconstrucţiei logice a demersului confirmării ipotezelor teoretice ca obiect al logicii inductive. Iată o evaluare retrospectivă a însemnătăţii unor asemenea activităţi: „Trebuie reţinut că toate acestea sunt reconstrucţie *logică*. Nu s-a intenţionat niciodată ca ele să fie o relatare asupra originii şi dezvoltării teoriilor ştiinţifice. (Aceasta este o sarcină pentru psihologi, sociologi şi istorici ai ştiinţei.) Valoarea reconstrucţiei *logice,* aparent foarte artificiale, constă în distincţia pe care ne îngăduie să o facem între chestiuni logico-matematice şi empirice ce pot fi formulate cu privire la teoria ştiinţifică."[24] Nu este câtuşi de puţin surprinzător că

[24] H. Feigl, *The Origin and Spirit of Logical Positivism,* în P. Achinstein, St. F. Barker (Eds.), *The Legacy of Logical Positivism,* Baltimore, The John Hopkins Press, 1969, p. 17.

această restrângere autoimpusă a preocupărilor teoriei cunoaşterii ştiinţifice la analiza limbajului ştiinţei cu mijloace formale a dat naştere la o diversitate de reacţii şi delimitări. Reorientarea istorică este, fără îndoială, cea mai radicală dintre ele. Au existat însă şi reacţii mai moderate.

Unele dintre acestea s-au produs chiar în cadrul a ceea ce putem numi *orientarea formală în teoria cunoaşterii ştiinţifice,* orientare desemnată de obicei în engleză prin expresia *formal philosophy of science*, iar în germană prin *Wissenschaftstheorie*. În spiritul acestei orientări, sarcina filosofului constă, mai întâi, în producerea unor noi instrumente formale, precum şi în adoptarea şi aplicarea acestor instrumente pentru elaborarea unor noi metode de analiză formală a cunoaşterii ştiinţifice. Divergenţele dintre autori reprezentativi pentru această orientare privesc adesea alegerea instrumentelor formale socotite adecvate pentru modelarea structurii, formelor şi demersurilor cunoaşterii ştiinţifice, precum şi a caracteristicilor formale ale evoluţiei acesteia.

Două exemple pot ilustra asemenea opţiuni diferite şi programele de cercetare pe care le generează. Metoda elaborată de logicianul şi filosoful finlandez Jaakko Hintikka – metoda mulţimilor-model şi a constituenţilor[25] – a contribuit la coagularea şcolii finlandeze de logică. Membrii acesteia au adus contribuţii nu numai în semantică şi filosofia limbajului, ci şi în teoria cunoaşterii ştiinţifice. În concepţia lui Hintikka şi a elevilor săi, a continua tradiţia inaugurată de empirismul logic înseamnă a făuri instrumente logice tot mai puternice şi mai adecvate pentru înfăptuirea unor obiective de clarificare conceptuală prin modelări structurale. Acesta a fost şi punctul de vedere al promotorilor programului structuralist în filosofia ştiinţei. Liniile mari ale programului au fost trasate în lucrări ale lui Joseph Sneed şi Wolfgang Stegmüller din anii 1970-1980. Patrick Suppes, care a adus o contribuţie importantă la elaborarea aparatului formal utilizat în analiza structurilor teoriilor ştiinţifice de către elevul său Sneed, nu a aderat în mod formal la programul structuralist. Iniţiatorii programului structuralist au rămas credincioşi intenţiei fundamentale a empiriştilor logici: producerea şi adaptarea unor instrumente logico-matematice care să servească cât mai bine obiectivul evidenţierii structurii formale a demersurilor şi rezultatelor ştiinţei teoretice. Stegmüller a caracterizat abordarea structuralistă drept o reluare a proiectului carnapian al reconstrucţiei raţionale cu mijloace total diferite de cele logico-lingvistice. Acuzând limitele instrumentelor pe care le oferă logica formalizată, în primul rând logica predicatelor de ordinul 1, structuralişti au utilizat instrumente matematice precum cele oferite de teoria mulţimilor, teoria modelelor, topologie şi teoria categoriilor. Ei susţin că asemenea instrumente răspund mult mai bine cerinţelor analizei structurii teoriilor ştiinţelor factuale şi, în plus, permit abordarea aspectelor structurale ale dinamicii teoriilor ştiinţifice, aspecte care nu ar putea fi exprimate prin relaţii sintactice şi semantice[26]. Această pretenţie a rămas până astăzi controversată.

---

[25] Pentru explicaţii, vezi studiul lui Radu J. Bogdan, *Profil – Jaakko Hintikka*, în *Logicieni şi filosofi contemporani*, Bucureşti, C.J.D.S.S., 1972, p. 33–53.

[26] Pentru familiarizarea cu programul structuralist şi principalele sale rezultate cititorul român poate utiliza, în afara lucrărilor lui Sneed şi Stegmüller, amplele sinteze elaborate de Ilie Pârvu în

Prin delimitare şi ca reacţie faţă de orientările formale în teoria cunoaşterii ştiinţifice, orientări care se concentrează asupra reconstrucţiei structurii demersurilor şi produselor cercetării ştiinţifice, folosind instrumente şi metode logice şi matematice, au fost propuse teorii neformale ale cunoaşterii ştiinţifice. Autorii unor asemenea teorii au pornit de la presupunerea că ţelul care trebuie urmărit este elaborarea unei reprezentări coerente asupra raţionalităţii cercetării ştiinţifice, asupra a ceea ce o distinge şi o particularizează ca activitate intelectuală creatoare. Pentru a atinge acest ţel nu ar fi necesare instrumente formale deosebit de pretenţioase şi complicate. Raţionalitatea cercetării ştiinţifice, ca şi raţionalitatea oricărei activităţi omeneşti constă în alegerea şi utilizarea mijloacelor celor mai adecvate pentru atingerea anumitor obiective. Or, dacă admitem că obiectivele cercetării ştiinţifice sunt extinderea şi adâncirea cunoaşterii, sporirea capacităţii ei explicative şi predictive, unificarea crescândă a cunoştinţelor ş.a.m.d., atunci raţionalitatea ei se va exprima în acele evaluări şi decizii ale oamenilor de ştiinţă care vor fi de natură să favorizeze înfăptuirea lor. Asemenea evaluări şi decizii au fost caracterizate drept *metodologice,* iar teoriile raţionalităţii ştiinţifice drept *teorii ale metodei ştiinţei* sau *metodologii.* O construcţie exemplară de acest tip este teoria metodei ştiinţei expusă de Karl R. Popper în *Logica cercetării* şi în alte lucrări. Teoria metodei ştiinţei a lui Popper are un pronunţat caracter normativ. Ea ni se înfăţişează ca un ansamblu de reguli metodologice, de prescripţii, recomandări şi interdicţii formulate prin raportare la o opţiune privitoare la ţelul suprem al cunoaşterii ştiinţifice. Prescripţii cum ar fi *Formulează ipoteze cât mai îndrăzneţe şi supune-le unei testări cât mai severe!, Încearcă să infirmi orice idee ştiinţifică acceptată pentru a descoperi şi a înlătura erori!, Evită ipoteze ad-hoc!* sunt socotite cerinţe universale ale raţionalităţii ştiinţifice. Popper credea că respectarea lor de către cercetători ar fi în măsură să contribuie la creşterea randamentului muncii lor. Popperienii dizidenţi, ca Imre Lakatos, nu au împărtăşit acest punct de vedere cu privire la rosturile unei teorii asupra raţionalităţii ştiinţifice. Lakatos va susţine că o teorie a metodei ştiinţei nu trebuie să-şi propună să prescrie, să-i înveţe pe cercetători ce trebuie să facă, ci să dezvăluie raţionalitatea inerentă practicii cercetării, evaluărilor şi deciziilor elitei ştiinţifice în discipline mature, în primul rând în ştiinţa exactă a naturii. Spre deosebire de teoria lui Popper, teoria lui asupra raţionalităţii ştiinţifice nu este o teorie cu intenţie perspectivă, ci una cu intenţie descriptiv-explicativă[27]. Lakatos susţine că teoreticianul ştiinţei va trebui să pornească nu de la o reprezentare idealizată cu privire la obiectivele cercetării, ci de la realităţile vieţii ştiinţifice. S-a putut însă arăta că el obişnuieşte să selecţioneze şi să interpreteze episoade din istoria ştiinţei pentru a ilustra principiile unei metodologii elaborate în mod precumpănitor pe vaza unor consideraţii abstracte. Există temeiuri pentru a pune la îndoială pretenţia unor teorii ale raţionalităţii ştiinţifice, cum este cea formulată de Lakatos, că ele se

---

cărţile sale *Teoria ştiinţifică,* Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981 şi *Introducere în epistemologie,* Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1984.

[27] Pentru această distincţie şi o caracterizare din diferite puncte de vedere a teoriilor raţionalităţii ştiinţifice, vezi M. Flonta, *Reprezentări alternative asupra raţionalităţii ştiinţifice,* în M. Flonta, *Imagini ale ştiinţei,* Bucureşti, Editura Academiei Române, 1994.

sprijină în mod ferm pe cunoaşterea realităţilor vieţii ştiinţifice, aşa cum ni le înfăţişează cercetările de istoria ştiinţei, precum şi observarea practicii ştiinţifice actuale. Iniţiatorii reorientării istorice în teoria cunoaşterii ştiinţifice îşi propun să ia în serios tocmai această exigenţă.

Reorientarea istorică capătă contururi clare abia pe acel fundal contrastant pe care îl oferă teorii ale raţionalităţii ştiinţifice cum sunt cele înfăţişate mai sus. Aceste teorii se sprijină pe supoziţia, acceptată drept neproblematică, că ţelurile cunoaşterii ştiinţifice, precum şi regulile de conduită care sunt în mod tipic adecvate pentru înfăptuirea lor ar fi universale, istoric invariante. Cunoaşterea ar avansa prin activităţi care sunt în acord cu cerinţe ale raţionalităţii ştiinţifice dictate de criterii atemporale. În acest sens, progresul ştiinţific ar fi pronunţat cumulativ. Prin raportare la asemenea cerinţe şi criterii, care constituie substanţa unei teorii a metodei ştiinţifice, acţiunile şi deciziile cercetătorilor, ale elitei unei discipline ştiinţifice ar putea fi calificate drept *raţionale* sau *iraţionale,* de natură să favorizeze sau să stânjenească înaintarea cunoaşterii. Cele dintâi ar putea fi explicate prin raportare la standarde de raţionalitate ştiinţifică, celelalte, ca încălcări ale acestor standarde prin factori externi de natură psihologică şi sociologică, cum ar fi angajamente ideologice sau politice, prejudecăţi religioase, idiosincrasii personale sau de grup. Există, prin urmare, o *istorie internă* şi o *istorie externă* a ştiinţei, aşa cum afirmă Lakatos, şi fiecare teorie a metodei ştiinţei ne îngăduie să trasăm o graniţă relativ clară între ele[28]. Cercetarea ştiinţifică ni se înfăţişează astfel ca o activitate condusă de reguli universale, imuabile. Se lasă să se înţeleagă că, spre deosebire de alte comunităţi omeneşti, comunităţile ştiinţifice nu şi-au schimbat de-a lungul timpului ţelurile, valorile şi standardele de excelenţă.

Teoria formulată de Kuhn în mult discutata lui carte, *Structura revoluţiilor ştiinţifice*, denunţă explicit sau tacit asemenea supoziţii ca reprezentări idealizante, drastic simplificatoare, neconforme cu realităţile vieţii ştiinţifice pe care le dezvăluie rezultatele unor cercetări conştiincioase de istorie a ştiinţei. În domenii ale ştiinţei naturii care au atins nivelul maturităţii, cercetătorii se orientează şi se conduc în activitatea lor curentă după realizări ştiinţifice exemplare, numite *paradigme*. Ca modele de practică ştiinţifică, înţeleasă drept formulare şi rezolvare de probleme de un anumit gen, paradigmele încorporează supoziţii cu privire la natura realităţii ce constituie obiectul cercetării, indicaţii cu privire la caracteristicile problemelor ştiinţifice promiţătoare şi presante, precum şi cu privire la soluţiile acceptabile. Toate acestea reprezintă o parte a cunoaşterii tacite cuprinse în paradigme. Cercetătorii calificaţi realizează un consens cuprinzător nu pe baza aplicării presupuselor cerinţe ale unei metode universale a ştiinţei, ci prin însuşirea aceloraşi paradigme ca bază a activităţii lor profesionale. Grupul disciplinar, grupul care lucrează pe baza aceloraşi paradigme, este instanţa supremă de decizie în chestiuni ce privesc orientarea cercetării, validarea unor judecăţi şi decizii profesionale. Bazele consensului cuprinzător între membrii unui grup disciplinar ale căror cercetări sunt conduse de aceleaşi paradigme îl constituie experienţe

[28] Vezi I. Lakatos, *History of Science and its Rational Reconstructions,* în R. Buck, R. S. Cohen (Eds.), *Boston Studies in the Philosophy of Science,* vol. 8, Dordrecht, D. Reidel, 1971.

împărtăşite în comun, şi nu criterii şi reguli generale. Revoluţiile ştiinţifice, ca schimbări ale paradigmelor, marchează discontinuităţi accentuate în evoluţia unei ştiinţe mature. Ele aduc noutăţi semnificative în ceea ce priveşte aplicarea expresiilor limbajului la descrierea obiectelor cercetării, formularea problemelor de cercetare, evaluarea însemnătăţii lor relative şi a soluţiilor propuse. Recunoaşterea unor asemenea discontinuităţi face necesară reconsiderarea reprezentărilor curente asupra comparabilităţii tradiţiilor de cercetare succesive dintr-o anumită disciplină şi asupra progresului ştiinţific.

Teme şi puncte de vedere în egală măsură ilustrative pentru reorientarea istorică în teoria cunoaşterii ştiinţifice au fost formulate de Stephen E. Toulmin. Pe baza unei interpretări originale a informaţiilor istorice, Toulmin distinge mari tradiţii ştiinţifice caracterizate prin adaptarea unor idealuri la cerinţele pe care trebuie să le satisfacă o explicaţie teoretică satisfăcătoare. Asemenea reprezentări determină forma problemelor ştiinţifice caracteristice pentru o tradiţie de cercetare. Inovaţia conceptuală şi selecţia conceptelor are loc sub presiunea nevoii de a găsi soluţii acceptabile la problemele recunoscute într-o asemenea tradiţie. Prin inovaţie conceptuală şi selecţie a conceptelor se încearcă dezvoltarea capacităţilor explicative în vederea satisfacerii unor idealuri explicative specifice. Ideile preconcepute asupra ordinii naturale şi idealurile explicative care li se asociază constituie cadrele *a priori* în care sunt formulate problemele ştiinţifice şi sunt stabilite faptele ştiinţifice. Faptele decid asupra răspunsurilor pe care le primesc întrebările cercetătorilor, dar acele cerinţe pe care le implică adoptarea anumitor idealuri de ordine naturală determină atât modul cum întreabă cercetătorul, cât şi ceea ce întreabă el. Opţiunile prin care se conturează cadrul general în care se mişcă o tradiţie de cercetare a naturii nu sunt sub controlul faptelor în acelaşi fel şi soluţiile ipotetice ale unor probleme ştiinţifice formulate în acest cadru. Ele nu pot fi calificate drept adevărate sau false, corecte sau incorecte. Decizia de a le adopta sau schimba este dictată de considerente de fertilitate şi euristice, adică de consideraţii pragmatice.

Dincolo de importante deosebiri, teoriile lui Kuhn şi Toulmin asupra naturii şi dezvoltării în timp a cunoaşterii ştiinţifice conţin teme şi concluzii convergente. Istoria gândirii ştiinţifice este înfăţişată ca o succesiune de forme de viaţă ştiinţifică separate prin reprezentări distincte asupra naturii fenomenelor cercetate, asupra ţelurilor cercetării, asupra caracteristicilor problemelor ştiinţifice legitime şi importante şi a condiţiilor pe care trebuie să le satisfacă soluţiile acestora. Cercetarea naturii se desfăşoară prin urmare în cadre care nu au numai caracteristici universale, ci şi determinări istorice specifice. Aceste cadre constituie condiţii *a priori* ale unei tradiţii de cercetare. În acest sens abordarea istorică a cunoaşterii ştiinţifice va fi caracterizată drept una *transcendentală.* În una dintre ultimele sale scrieri, Kuhn va caracteriza poziţia sa filosofică ca fiind cea a unui kantianism rectificat sau relativizat. Distincţia dintre acumularea cunoştinţelor în cadre date şi schimbarea cadrelor este socotită esenţială pentru o înţelegere adecvată a evoluţiei gândirii ştiinţifice. Acele cadre ce delimitează forme distincte de viaţă ştiinţifică sunt doar parţial comparabile. Reprezentări venerabile asupra progresului ştiinţific vor trebui reexaminate. Ceea ce constituie o comportare

rațională sau irațională, o decizie legitimă sau neîntemeiată pentru oameni de știință care trăiesc și lucrează într-o mare tradiție de cercetare nu va putea fi stabilit prin simpla aplicare a unor norme de raționalitate științifică presupuse a fi universale și atemporale. Indicații demne de încredere în această privință vor putea fi obținute doar prin studiul comunităților științifice, al educației și comunicării științifice, al modului cum se realizează consensul cercetătorilor. În acest sens, distincția rigidă dintre o teorie a metodei științei și studiul aspectelor sociologice și psihologice ale vieții științifice, distincție consacrată de teorii standard ale raționalității științifice, va fi respinsă.

Câteva sumare evaluări și considerații finale. Controversa dintre susținătorii și criticii concepției realiste asupra științei teoretice a continuat cu intensitate sporită în ultimele decenii. Cele mai importante puncte de vedere formulate evidențiază o articulare tot mai complexă și o nuanțare crescândă a problematicii realismului științific[29]. Unii autori, care exprimă rezerve față de realism pe temeiul ingredientelor sale metafizice, denunță îngustimile empirismului și resping relativismul ca poziție ce nu poate fi conciliată cu obiectivitatea cunoașterii științifice, înclină spre un punct de vedere pragmatic care susține tendințe de naturalizare a teoriei cunoașterii științifice[30]. O poziție sceptică extremă este *atitudinea ontologică naturală*[31], care poate fi înțeleasă ca o renunțare la orice încercări de a formula interpretări filosofice generale ale semnificației și valorii teoriilor științifice. Un scepticism mai mult tacit cu privire la posibilitatea unei teorii generale a cunoașterii științifice se exprimă în tendința tot mai evidentă a profesioniștilor de a acorda prioritate preocupărilor mai specializate pentru analiza fundamentelor marilor ramuri ale științei.

---

[29] Vezi îndeosebi N. Cartwright, *How the Laws of Physics Lie,* Oxford, 1983, și I. Hacking, *Representing and Intervening,* Cambridge, 1983.

[30] Vezi, în acest sens, L. Laudan, *Science and Relativism. Some Key Controversies in the Philosophy of Science,* Chicago, 1990, și Ph. Kitcher, *The Advancement of Science,* Oxford, 1993.

[31] A. Fine, *The Natural Ontological Attitude,* în J. Leplin (ed.), *Scientific Realism,* Berkeley, University of California Press, 1984.

„ANALIZA INFINITULUI": DE LA „FUNDAMENTELE METAFIZICE" LA „FUNDAMENTELE LOGICE"*

ILIE PÂRVU

Infinitul a fost introdus şi utilizat multă vreme în matematică, în calculul diferenţial şi integral, sub forma infinitului mic, a infinitezimalilor. Vom analiza în continuare principalele etape şi modalităţi de justificare a operării cu infinitul în această disciplină de bază a matematicii.

„De la sfârşitul secolului al XVII-lea şi până la mijlocul secolului al XIX-lea – scrie A. Robinson –, fundamentele calculului diferenţial şi integral au fost controversate. Deşi mulţi cercetători din domeniul matematicii cunosc acest fapt, ei tind să considere discuţiile care s-au desfăşurat în această perioadă ca argumente asupra detaliilor logice, începând de la ideile logic vagi (Newton) sau nesustenabile (Leibniz) la metodele lui Cauchy şi Weierstrass care corespund standardelor moderne de rigoare. Cu toate acestea, un studiu mai atent al istoriei problemei ne pune în evidenţă faptul că cei care au luat parte la acest dialog au fost determinaţi sau influenţaţi frecvent de atitudini filosofice fundamentale. Pentru ei, problema fundamentelor calculului era în mare măsură o problemă filosofică la fel cum problema fundamentelor teoriei mulţimilor este considerată în vremea noastră ca una filosofică nu doar tehnică."[1]

Acest text deschide studiul lui A. Robinson, *The Metaphysics of the Calculus,* în care autorul şi-a propus „să descrie şi să analizeze interacţiunea ideilor filosofice şi tehnice în cadrul câtorva faze semnificative din evoluţia calculului", pornind de la noile standarde şi deschideri conceptuale pe care i le oferea muncii de reconstrucţie istorică „analiza nonstandard ci un calcul viabil al infinitezi-malilor"[2]. Acest background conceptual i-a permis lui Robinson să ofere o apreciere mai corectă a unor teorii din istoria analizei matematice. Perspectiva lui Robinson a trezit multe comentarii, îndeosebi ideea sa că analiza non-standard ar reprezenta o reconstrucţie şi o justificare raţională a concepţiei leibniziene asupra infinitezimalilor. Vom încerca în continuare să examinăm această interacţiune dintre matematică şi filosofie în justificarea şi fundarea introducerii şi operării cu infinitul în calculul diferenţial, propunând completarea cu un moment important a expunerilor standard

---

* Textul de faţă reprezintă un capitol al volumului *Infinitul şi infinitatea lumii*, al aceluiaşi autor, volum apărut la Editura Politică, 1985, şi reeditat ulterior.

[1] A. Robinson, *The Metaphisics of the Calculus*, în I. Lakatos (ed.), *Problems in the Philosophy of Mathematics*, North-Holland, Amsterdam, 1967, p. 28.

[2] *Ibidem.*

ale istoriei matematicii, construind în acest fel un cadru de analiză mai cuprinzător pentru evaluarea generală a semnificației epistemologice a conceptului infinitului. Vom distinge în istoria științifică și filosofică a calculului trei etape importante: prima, cuprinzând inițierea – prin Leibniz și Newton – și evoluția conceptelor calculului infinitezimal până la mijlocul secolului al XIX-lea; ei îi corespunde, în plan filosofic, tentativa de elaborare a unor „fundamente metafizice", de „justificare a realității" conceptelor analizei; a doua etapă, inițiată de Cauchy și cuprinzând operele lui Bolzano, Weierstrass, Dedekind și Cantor, constituie „mișcarea critică" din matematică; ea a „rigorizat" calculul diferențial și integral, justificându-i conceptele și operațiile prin teoria numerelor; această etapă se încheie în general la sfârșitul secolului trecut, prilejuindu-i lui H. Poincaré (în cadrul Congresului mondial al Matematicienilor din 1900) două afirmații caracteristice: „matematica a fost aritmetizată" și (pe această bază) „se poate spune că astăzi a fost atinsă rigoarea absolută"[3]; pe planul fundamentelor filosofice, acestei etape îi corespunde „justificarea transcendentală" sau „critica epistemologică" a „analizei infinitului", inițiată de Kant, dezvoltată în detaliu de H. Cohen, P. Natorp și E. Cassirer, având ca obiectiv dovedirea semnificației „constitutive", „realizante" a „infinitezimalilor"; în fine, etapa contemporană cunoaște o diversitate de dezvoltări tehnice și programe fundaționale ale calculului, justificarea infinitului echivalând, în cele mai influente orientări, cu edificarea unor „fundamente logice" a căror sarcină nu mai este să demonstreze „realitatea" „infinitului" sau rolul lui în construcția conceptului de „natură" sau de „materie" al fizicii matematice; ele nu-și propun să introducă noi entități matematice, ci noi scheme deductive.

Aceste trei modalități fundamentale de justificare a infinitezimalilor corespund la trei nivele diferite de abstracție în construcția și reconstrucția conceptelor matematice, care permit interpretări diferite ale semnificației epistemologice a conceptului infinitului. Într-o scrisoare celebră către Varignon, referindu-se la o lucrare a sa în care apărea calculul diferențial, Leibniz spune: „Intenția mea a fost totuși să arăt că nu este necesar să facem ca analiza matematică să depindă de dispute metafizice."[4] O asemenea aserțiune, pe care într-o formă aproape identică o întâlnim și la Lagrange, departe de a constitui o expresie a pozitivismului întemeietorilor calculului, ne indică mai degrabă grija și neliniștea filosofică produse de modul în care conceptele fundamentale ale acestei ramuri a cunoașterii matematice au fost formulate, de modul în care a fost introdusă și operaționalizată ideea infinitului mic. Și ea ne indică, poate vizionar, destinul sau direcția unei evoluții pe termen lung a conceptualizării matematice a infinitului, eliberarea ei treptată de „metafizică" – în sensul unei ontologii matematice „realiste", generate de un tip de experiență matematică cu obiecții ce reprezentau idealizări imediate sau abstracții de prim nivel. Cum rezultă din istoria analizei matematice, asimilarea într-un context operațional a ideii infinitului și modificarea

[3] Vezi H. Poincaré, *La Valeur de la Science,* Flammarion, Paris, 1906, p. 23.

[4] *Leibniz an Varignom* (2 Febr. 1702), în G. W. Leibniz, *Hauptschriften zür Grundlegung der Philosophie,* übersetzt von A. Buchenau, herausgegeben von E. Cassirer, Band I, F. Meiner, Leipzig, 1924, p. 97.

opticii filosofice asupra ei vor fi în primul rând o consecință a unor modificări în tipul şi nivelul abstracției matematice, în eliberarea ei de intuițiile fizice care o ghidau şi justificau până acum, în recunoaşterea libertății de creație sau construcția gândirii, pe care Cantor o va proclama drept „esență" a matematicii. Acest drum va fi însă extrem de lung, marcat în prima sa parte de o preocupare stăruitoare de „justificare" prin argumente metafizice a introducerii noilor concepte ale calculului.

Nevoia unor „fundamente metafizice" ale calculului a fost puternic resimțită în tot cursul secolului al XVIII-lea, Leibniz însuşi elaborând o lucrare intitulată *Principiile metafizice ale matematicii (Initia Rerum Mathematicarum Metaphysica),* a cărei intenție era să subsumeze analiza matematică unei „arte a analizei mai cuprinzătoare", care-i oferă şi justifică metodele în toată completitudinea şi generalitatea lor ca o veritabilă „teorie a categoriilor"; aici se definesc spațiul şi timpul, cantitatea, calitatea, egalitatea, asemănarea, omogenitatea, partea şi întregul, continuitatea, mişcarea, dimensiunea, divizibilitatea infinită etc. În acest context, Leibniz încearcă, de asemenea, să demonstreze că „întreaga algebră nu este decât o aplicare a *combinatoricii* la cantitate, o aplicare a doctrinei abstracte a formelor sau a caracteristicii universale, care aparține metafizicii"[5].

Introducerea infinitezimalilor a fost justificată de Leibniz în mai multe modalități. Mai întâi, în lucrările în care el a dat prima expunere a metodei infinitezimale *(Noua metodă de determinare a maximelor, minimelor, precum şi a tangentelor... şi un mod de calcul referitor la acestea,* „Acta eruditorum", Leipzig, 1684) şi în cele care au urmat imediat, Leibniz a acordat atenția principală *utilizării* şi aplicațiilor noului calcul, sublinierii avantajelor față de metodele anterioare. Mai târziu însă, în urma controverselor genererate de noul calcul, Leibniz a încercat să-l fundamenteze şi justifice principial şi să-i traseze originile istorice. O direcție a constat în sublinierea analogiei formale a calculului infinitezimal cu calculul algebric obişnuit. În lucrarea sa *Justificarea calculului infinitezimal prin calculul algebric obişnuit* (1702), Leibniz scrie: „Astfel, se întâlnesc încă în calculul algebric obişnuit urmele calculului transcendent al diferențelor, precum şi aceleaşi particularități care şochează pe unii savanți."[6] În acelaşi text însă, Leibniz încearcă să fundeze metodele calculului şi prin apel la „legea continuității", care ar justifica, prin analogie cu mărimile geometrice continue, introducerea mărimilor infinitezimale, de unde afirmația asupra asemănării cu „metoda lui Arhimede" care era doar mai complicată şi indirectă, deşi avea acelaşi fundament. Dacă urmărim să găsim o explicație generală a semnificației infitezimalilor, va trebui să remarcăm prezența unei explicații „în sens popular" şi a unei interpretări „în sens strict". În a doua variantă, Leibniz pare a fi de acord cu cei care n-au văzut în calculul diferențial decât o „metodă de aproximare", un „expedient destinat prescurtării calculului", asemănător „metodei exhaustiei" a anticilor, având un sens preponderent euristic. Dinn această perspectivă, Leibniz afirmă adesea că înțelege prin infinit doar „incomparabilul", adică un concept relativ, a cărui semnificație

[5] *Metaphysische Anfangsgründe der Mathematik,* în *Hauptschriften zür Grundlegung der Philosophie,* I, p. 62.

[6] *Ibidem,* p. 103.

depinde de context şi de natura problemei; astfel, infinitezimalii devin „mărimile incomparabil de mici" care „trebuie să fie atât de mici cât trebuie pentru ca eroarea să fie mai mică decât eroarea dată, astfel încât [această metodă] nu diferă de stilul lui Arhimede decât în expresiile care sunt mai directe în metoda noastră şi mai conforme artei invenţiei"[7]. Cantităţile infinitezimale, luate în acest sens comparativ (înţelese ca „practic neglijabile" în raport cu altele), „nu sunt câtuşi de puţin constante şi determinate"; ca urmare, nu trebuie să afirmăm că „există în natură linii care sunt, în raport cu cele obişnuite ale noastre, riguros infinit de mici... Aşadar, de liniile infinite şi infinit de mici – chiar dacă nu le admitem cu rigurozitate metafizică şi ca lucruri reale – ne putem totuşi servi, fără îndoială, ca de noţiunile ideale prin care se prescurtează raţionamentul *(le raisonnement)*, la fel cu aşa-zisele rădăcini imaginare din analiza obişnuită, cum este, de exemplu, $\sqrt{2}$. Chiar dacă acestea pot fi denumite şi imaginare, ele sunt totuşi utile şi uneori chiar indispensabile, pentru a exprima în mod analitic mărimi reale."[8]

Leibniz nu rămâne însă la această justificare operaţională, afirmând despre aceste concepte: „ele servesc calculului şi *au temeiuri în realitate*." Explicaţia riguroasă nu trebuie să ducă la „degradarea ştiinţei infinitului", la reducerea infinitezimalilor la simple „ficţiuni". Pentru a înţelege natura lor, dincolo de acceptarea utilităţii lor, Leibniz crede necesară argumentarea „întemeierii lor în realitate". Este necesară astfel o „interpretare metafizică", prin care să înţelegem natura ultimă a acestor „ficţiuni bine fundate", o explicaţie autentică fiind oferită, după Leibniz, doar de o „demonstraţie posedând certitudine metafizică", nu doar de una (de genul luării în consideraţie a eficacităţii şi utilităţii practice) care ne-ar produce doar o „certitudine morală"[9]. În această perspectivă, Leibniz intenţiona să prezinte o argumentare pe baza căreia să se poată spune că „infinitul şi infinitul mic sunt atât de puternic fundamentate încât toate rezultatele din geometrie, ba chiar toate rezultatele din natură se comportă ca şi cum ambele ar fi realităţi perfecte"[10]. „Dovada metafizică" este oferită – după Leibniz – de încadrarea procedeelor matematicii infinitezimale într-o doctrină a principiilor şi a categoriilor. Dintre acestea, *legea continuităţii* (care, în fizică, serveşte ca „principiu pentru descoperirea unor noi adevăruri şi, în acelaşi timp, ca eminentă piatră de încercare

---

[7] *Mémoire de M. G. G. Leibnitz touchant son sentiment sur le Calcul différentiel*, „Journal de Trévouy", 1701, după *Mathematische Schriften*, Ed. C. I. Gerhardt, Band V, 1858, p. 350.

[8] *Leibniz către Varignon*, 2 Febr. 1702, în *Hauptscriften*, I, p. 98–99. Într-o scrisoare către Dangicourt din 11 sept. 1716, Leibniz scrie: „Eu le-am mărturisit că nu cred că există mărimi în mod veritabil infinite, nici veritabil infinitezimale, că ele sunt ficţiuni, dar ficţiuni utile pentru prescurtare şi pentru a vorbi general" (*Opera omnia*, ed. L. Dutens, vol. 3, 1789, p. 499). Cea mai categorică negare a realităţii directe a infinitezimalilor o formulează Leibniz în corespondenţa cu Jean Bernoulli, care admitea existenţa unor mărimi infinit mici: „În ce priveşte membrii infinitezimali, eu nu cred doar că noi nu putem accede la ei, dar şi că ei nu există în natură, adică nici nu sunt posibili; căci dacă am admite numai posibilitatea lor, ar trebui – cum s-a spus – să admit şi existenţa lor" *(Leibniz an Bernoulli*, 18 Nov. 1698, în *Hauptschriften*, I, p. 375.)

[9] Leibniz, *Despre modul de a distinge fenomenele reale de cele imaginare*, în *Opere filosofice*, vol. 1, p. 498.

[10] *Leibniz an Varignon*, 2 febr. 1702, în *Hauptschriften*, I, p. 100.

pentru judecarea multor reguli care se formulează în acest domeniu"[11]), formulată de Leibniz mai general prin aserțiunea: „repausul poate fi privit ca o mișcare infinit de mică, adică echivalentă cu un subgen al opusului său, suprapunerea a două puncte ca o distanță infinit de mică între ele, egalitatea ca un caz limită al inegalității etc."[12] Generalitatea acestui principiu[13] este afirmată de Leibniz ca o idee de natură metafizică: „După mine, totul este legat în Univers, în virtutea temeiurilor de ordin metafizic, așa încât totdeauna prezentul conține în sânul său viitorul, și nicio stare dată nu se poate explica în chip natural decât prin starea care o precede imediat. Dacă se neagă aceasta, atunci lumea va avea hiaturi, ceea ce răstoarnă principiul mare al rațiunii suficiente... Continuitatea fiind așadar un *requisitum* necesar[14], un caracter distinctiv al adevăratelor legi ale comunicării mișcării, putem pune oare la îndoială faptul că toate fenomenele îi sunt supuse, că ele nu sunt adică explicate în mod inteligibil decât prin mijlocirea adevăratelor Legi ale Comunicării mișcării?[15]"

Acest principiu permite introducerea și utilizarea infinitului mic în matematică, întrucât el garantează faptul că „regulile finitului își mențin valabilitatea în infinit, ca și cum ar exista atomi – adică elemente ale naturii de mărime fixă dată –, deși nu acesta este cazul din cauza împărțirii reale, neîngrădite a materiei, și invers, regulile infinitului sunt valabile pentru finit, ca și cum ar exista infiniți mici metafizici, deși în realitate nu avem nevoie de ei și împărțirea materiei nu ajunge niciodată la astfel de particule infinit de mici."[16]

Leibniz nu era așadar satisfăcut de un răspuns „pragmatic" cu privire la acceptarea infinitezimalilor; aceștia, deși „ficțiuni", au un *fundamentum in re,* și tocmai invocarea acestuia explică utilitatea lor. „Perfecționarea analizei transcendentelor sau a geometriei unde intră considerarea unui infinit anumit va fi fără îndoială cea mai importantă din cauza aplicării pe care am putea-o face la operațiile naturii, care face să pătrundă infinitul în toată opera ei."[17] Prezența unei legi a continuității în natură permite introducerea unor mărimi geometrice continue, care pot lua valori oricât de mici, devenind deci mai mici decât orice mărime dată. Iată de ce spune Leibniz „fără îndoială, în aceasta constă demonstrația riguroasă a calculului infinitezimal"; principiul continuității constituie acel *fundamentum in re* al acestor *ficțiuni* care sunt infinitezimalul sau numerele imaginare.

---

[11] Leibniz, *Rechfertigung der Infinitesimalrechnung durch den gewönlichen algebraischen Kalkül,* în *Hauptschriften,* I, p. 103.

[12] *Leibniz an Varignon, 2* Febr. 1702, în *op. cit.*, p. 100.

[13] Este semnificativ, pentru aceasta, însuși titlul sub care a apărut prima expunere a legii continuității în iulie 1687 în *Nouvelles de la République des Letters: Principium quoddam generale non in Mathematicis tantum sed ei Physicis utile, cuius ape ex consideratione Sapientiae Divinae examinantur Naturae Leges, qua occasione nota cum R. P. Malebranchio controversia explicatur, et quidam Cartesianorum errores notantur.*

[14] Requisit-ul, scrie Leibniz, este condiția logic anterioară de care depinde producerea unui efect" *(Opuscules etfragments inedits,* ed. L. Couturat, Paris, 1903, p. 471).

[15] *Leibniz an Varignon,* în *Hauptschriften,* II, p. 557.

[16] *Leibniz an Varignon, f*ebr. 1702, în op. *cit.*, I, p. 100.

[17] *Leibniz an L'Hospital,* 1693, în *Mathematische Schriften,* Band IV.

Poziția lui Leibniz este redată de A. Robinson astfel: „deși aprobă introducerea cantităților infinit mici și infinit mari, Leibniz nu le consideră reale, la fel ca numerele obișnuite «reale», ci le consideră ireale sau ficțiuni, asemenea mai degrabă numerelor imaginare. Totuși, în virtutea unui principiu general de continuitate, aceste numere ideale erau presupuse ca fiind guvernate de aceleași legi ca și numerele obișnuite."[18] După Robinson, Leibniz (ca și mai târziu, l'Hospital) afirma că două cantități pot fi considerate egale dacă ele diferă numai printr-o mărime care e infinit mică relativ la ele. Iar, pe de altă parte, ambii au afirmat că legile aritmetice valide pentru mărimile finite își păstrează validitatea și pentru infitezimali. Este însă clar că cele două aserțiuni nu pot fi formulate simultan într-un cadru consistent. Analiza non-standard „ne indică modul în care o modificare relativ mică a acestor idei conduce la o teorie consistentă sau, cel puțin, la o teorie consistentă în raport cu matematica clasică"[19].

Prin faptul că, deși nu-i recunoștea o realitate *categorematică*, îi acorda totuși infinitezimalului o realitate *sincategorematică,* Leibniz încerca să apere o descoperire fundamentală (în fața criticilor logice și metafizice) nu numai indicându-i valoarea instrumentală, dar și prezentând-o în așa fel încât să nu contrazică matematica *legitimată,* a cărei „realitate" este asigurată, și anume invocând continuitatea operațională a calculului cu restul matematicii finite. Iar această continuitate era validă prin apel la „rațiuni supreme", la principiul metafizic al continuității – o lege generală a naturii. Conceptul de infinitezimal a fost introdus de Leibniz ca un element al unui întreg sistem filosofic și științific, nu ca un simplu termen tehnic într-un limbaj al matematicii. Această legătură se poate observa dacă vom aminti corelația infinitezimalului cu mărimile intensive pe care se bazează funcția determinantă a infinitului: *ubi interventu infiniti finitum determinatur.*[20]

Dezvoltarea viguroasă, nu însă și riguroasă, viziunea de mare perspectivă au caracterizat și operele lui Newton asupra calculului. „Concepțiile lui Newton privind fundamentele calculului, scrie Robinson, erau oarecum ambigue. El se referea uneori la infinitezimali, alteori la momente, alteori la limite și poate, de preferință, la noțiuni fizice. Deși el și succesorii săi au rămas la explicații vagi asupra punctelor cardinale ale problemei, el a prevăzut noțiunea de limită care va deveni în cele din urmă piatra unghiulară a analizei."[21] Concentrându-se asupra aspectelor aplicațiilor fizice și ghidați de intuiția fizică, Newton și urmașii lui au rămas – în comparație cu Leibniz – mai indiferenți la criticile și argumentele metafizice. Cu toate acestea, prin faptul că infinitezimalii sunt la Newton „momente", și nu *quantitates finitae,* ei reprezintă o expresie a „realității intensive", *principia jam-jam nascentia finitarum magnitudinum,* având același rol constitutiv pentru „real" ca și la Leibniz și, mai târziu, la Kant.

---

[18] A. Robinson, *op. cit.*, p. 33.
[19] *Ibidem,* p. 34.
[20] Leibniz, *Mathematische Schriften,* VII, p. 53.
[21] A. Robinson, *op. cit.*, p. 33.

Un alt statut decât Leibniz acordă infinitezimalilor l'Hospital. „Analiza obişnuită – scria el în prefaţa la cartea sa *Analyse des infiniment petites pour l'intelligence des lignes courbes* (Paris, 1696), primul manual de calcul diferenţial – are de-a face doar cu cantităţi finite; aceasta de faţă pătrunde tot atât de departe ca însuşi infinitul." El aderă nu numai la metodele lui Leibniz, ci, încercând să dea o organizare *axiomatică* calculului (în perioada în care „abordarea axiomatică implică credinţa în realitatea obiectelor menţionate"[22]), el a crezut ferm în existenţa sau realitatea mărimilor infinit mici. Aceeaşi atitudine o întâlnim şi la J. Bernoulli sau B. Fontenelle.

În aceeaşi măsură în care consideraţiile filosofice au „activat" gândirea întemeietorilor calculului şi promotorilor metodei, ele au avut un rol însemnat şi în lucrările criticilor analizei. G. Berkeley, în strălucita sa critică la adresa conceptelor şi raţionamentelor din calculul infinitezimal, formulată în *The Analyst...* (1734), a fost determinat de atitudinea sa filosofică ce nu-i acorda niciun loc infinitului mic. În critica sa la adresa raţionamentelor lui Newton, Berkeley a indicat unele inconsistenţe (în care nu se respecta principiul non-contradicţiei), dar, continuă el, aceste dificultăţi sunt generate de faptul că fluxiunile (sau derivatele) de ordinul întâi sunt incomprehensibile, ele depăşind capacitatea de înţelegere a omului, întrucât se află dincolo de domeniul finitului. Despre derivate, pe care Newton le înţelegea ca raporturi ale unor „mărimi evanescente" h şi k, Berkeley scria: „ele nu sunt nici mărimi finite, nici mărimi infinit mici, nici chiar nimic. Le-am putea oare numi stafii ale unor mărimi dispărute *(ghosts of departed quantities)*?"[23] Berkeley a indicat inconsistenţe şi în abordarea lui Leibniz. Mai mult, despre soluţia invocată de unii matematicieni (cum va face mai târziu Lagrange) în faţa aceloraşi dificultăţi, şi anume strania idee a „anihilării reciproce a inconsistenţelor", astfel încât rezultatul să nu fie influenţat, Berkeley scria: „printr-o dublă eroare se ajunge nu la ştiinţă şi totuşi la adevăr!"

Mulţi matematicieni au încercat să replice criticilor lui Berkeley şi să construiască mai riguros calculul pe temeiuri alternative. Euler a încercat să elibereze calculul de geometrie şi să-l întemeieze pe algebră şi aritmetică, reducând ideea infinitezimalilor la „lucruri despre care se poate spune că sunt mai mici decât orice mărime dată". Lagrange şi-a propus să reconstruiască analiza în *Théorie des fonctions analytiques* (1797), aşa cum se spune în subtitlul lucrării (într-o modalitate care „conţine teoremele principale ale calculului diferenţial fără a utiliza infinitul mic, mărimile care dispar, limitele şi fluxiunile, reduse la arta analizei algebrice a mărimilor finite"), întemeindu-se în esenţă pe seriile infinite (a căror logică se afla într-o stare şi mai confuză), şi anume pe presupoziţia existenţei unei dezvoltări în serie Taylor pentru orice funcţie continuă. Întrucât celelalte întemeieri nu satisfăceau – după Lagrange, exigenţa oricărei ştiinţe a cărei certitudine se bazează pe evidenţă, – el cere eliberarea calculului de „orice *supoziţie* şi de orice

[22] A. Robinson, *Non-standard Analysis,* Nort-Holland, Amsterdam, 1966 (Cap. 10. *Concerning the History of the Calculus*), p. 265.

[23] G. Berkeley, *The Analyst* (1734), apud M. Kline, *Mathematics. The Loss of Certainty,* Oxford Univ. Press, New York, 1980, p. 146.

metafizică"[24], metoda infintezimalilor rămânând doar un „instrument ingenios" întemeiat pe teoria funcțiilor. Credința în posibilitatea întemeierii algebrice a calculului a fost împărtășită și de Lacrois, precum și de mulți matematicieni englezi.

Un episod care ilustrează cu multă pregnanță preocuparea pentru căutarea unor noi fundamente ale calculului în ultima parte a secolului al XVIII-lea îl constituie concursul inițiat, la propunerea lui Lagrange, de Academia din Berlin în 1784 pentru cea mai bună soluție la problema infinitului în matematică. Anunțul și condițiile competiției sunt extrem de semnificative: pentru a se perpetua marile valori ale științei matematice (claritatea principiilor, rigoarea demonstrațiilor și precizia teoremelor) este necesară – se spune – o *„teorie clară și precisă a ceea* ce se *numește Infinitul în matematică.* Este larg cunoscut faptul că geometria superioară utilizează în mod regulat *infinitul mare* și *infinitul mic.* Geometrii antichității, totuși, au făcut tot posibilul pentru a evita orice lucru care s-ar asemăna cu infinitul, în timp ce anumiți eminenți analiști moderni admit că expresia «mărimi infinite» este o contradicție în termeni. Academia dorește, ca urmare, o explicație a faptului că atât de multe teoreme au fost deduse dintr-o supoziție contradictorie și, în același timp, o enunțare a unui principiu matematic sigur, clar, pe scurt, adevărat, care ar putea fi substituit aceluia al *infinitului,* fără ca prin aceasta operațiile care se bazează pe el să devină exagerat de dificile sau de lungi. Se cere de asemenea ca subiectul să fie tratat în toată generalitatea posibilă și cu toată rigoarea, claritatea și simplicitatea posibile."[25] Deși lucrările prezentate n-au răspuns acestor exigențe, a fost declarat câștigător al concursului elvețianul Simon L'Huillier pentru lucrarea *Expunere elementară a calculului superior,* publicată de Academie în același an. Lucrarea, fără a fi originală, aducea unele mici perfecționări teoriei limitei (L'Huillier este primul care a introdus într-un text tipărit simbolul „lim", dar, cum se va observa mai târziu, nu de notații noi, ci de noțiuni noi era atunci stringentă nevoie!). Concursul Academiei din Berlin e semnificativ în mai multe privințe: el indică, în general, necesitatea unor fundamente alternative pentru calcul; el ne oferă un document istoric al „logicii timpului": matematicienii erau interesați de respectarea standardelor de rigoare, dar când nu le puteau respecta nu-și întrerupeau munca, lăsând pe seama viitorului elucidarea procedurilor lor.

Starea fundamentelor calculului la sfârșitul secolului al XVIII-lea, în ciuda eforturilor unor giganți ca Lagrange, d'Alembert și Euler, rămânea total confuză. Calculul, cum spunea Voltaire, reprezintă „arta de a număra și măsura exact un Lucru a cărui existență nu poate fi concepută". Acest secol a fost numit (în matematică) „perioada eroică", deoarece matematicienii „au obținut rezultate strălucite cu o atât de mică înzestrare logică", el nu a fost însă o epocă a „iluminismului", ci a „confuziei": din punctul de vedere al conceptului strict al demonstrației, rezultatele lor reprezentau mai degrabă „opinii"[49]. N. H. Abel scria în 1826 că „lucrurile cele mai importante în matematică sunt și cele care au cele mai slabe fundamente", astfel încât rezultatele analizei îi apăreau „extraordinar de surprinzătoare"[26].

---

[24] J. L. Lagrange, *Théorie des fonctions analytiques,* Paris, 1797, p. 3, 7.
[25] Apud M. Kline, *Mathematics,* ed. cit., p. 149–150.
[26] *Ibidem,* p. 169.

Natura fundamentelor căutate în toată această perioadă poate fi înțeleasă dacă vom observa marea frecvență a expresiilor „metafizică" sau „principiile calculului"; Leibniz însuşi, cum am spus, a elaborat o schiță pentru „principiile metafizice ale calculului"; Euler a scris *Institutiones calculi differentialis* (1755); nesatisfăcut de abordările lui Leibniz şi Euler, pe care le considera „insuficient de clare (deşi sunt în realitate corecte) pentru a servi ca fundamente unei ştiințe a cărei certitudine trebuie să se bazeze pe propria ei evidență", d'Alembert scria: „La théorie des limites est à la base de la vraie metaphysique du calcul différentiel...În acest fel, metafizica infinitului şi a cantităților infinit mici, mai mari sau mai mici unele decât altele, este total inutilă cacului diferențial. Nu ne servim de termenul «infinit mic» decât pentru a prescurta expresiile"[27]. Lazare M. Carnot a scris o influentă lucrare în *Réflexions sur la Métaphysique du Calcul Infinitésimal* (1797) care afirmă, totuşi: „Ce este o cantitate zisă infinit mică în matematică? Nimic altceva decât o cantitate pe care o putem lua oricât de mică, fără ca prin aceasta să fim obligați să facem să varieze şi cele cărora le cercetăm relația."[28] Aceste diferențe între terminologia utilizată şi intențiile exprimate nu este însă întâmplătoare. Ea este mai degrabă un simptom al căutării unor întemeieri principiale ale calculului, unor justificări ale metodelor şi rezultatelor analizei pe baza unor evidențe sau principii simple şi clare, generale. O asemenea căutare este însă caracteristică modelului categorico-deductiv al ştiinței, formulat de Aristotel, depăşit la nivelul practicii ştiinței, nu însă şi la acela al conştiinței epistemologice, în perioada constituirii paradigmei calculului, ca şi a fizicii galileo-newtoniene.

Rigorizarea calculului a fost inițiată de Cauchy. La el, mărimile infinit de mici rămân – cum arată Robinson – încă fundamentale în abordarea calculului, deşi ele nu mai sunt numere, ci variabile sau „stări ale variabilelor a căror limită este zero"[29]. Noțiunea de limită a fost introdusă de Cauchy tocmai pe baza infinitezimalilor, şi nu invers. Infinitul mic şi infinitul mare sunt astfel utilizate de Cauchy atât în definiții, cât şi în demonstrații. Apelul la considerații geometrice şi refuzul întemeierii calculului pe „rațiuni scoase din generalitatea algebrei", utilizarea „inconştientă" a „principiului continuității" (în ciuda respingerii lui formale) ne indică nu numai neabandonarea completă de către Cauchy a metodelor bazate pe conceptul infinitezimalilor, dar şi prezența unor elemente ținând de „justificarea metafizică" a analizei. În felul acesta, arată Robinson, „Cauchy rămâne în istoria Calculului nu ca omul care a rupt cu tradiția şi cu fundamentele deplorabile pentru a face loc unor baze noi şi consistente, ci mai degrabă ca omul de legătură între trecut şi viitor. Elementele teoriei lui pot fi recunoscute şi la Newton sau Leibniz (şi mai înainte), dar el a oferit o sinteză a doctrinei limitelor, pe de o parte, şi a celei a mărimilor infinit mici şi infinit mari, pe de altă parte, atribuind rolul central mişcării unei variabile care tinde la o limită, în particular la limita zero. Şi deşi abordarea sa de bază a fost depăşită după o jumătate de secol,

[27] *Ibidem*, p. 170.
[28] Apud A. Robinson, *Non-standard Analysis*, ed. cit., p. 267–268.
[29] L. M. Carnot, *op. cit.*, p. 7.

grija imensă cu care el a utilizat acest instrument şi imensa extindere şi detaliere a operei sale în Analiză constituie un pas gigantic în direcţia soluţiei finale (sau acceptate în prezent)."[30]

Această nouă etapă din istoria calculului, iniţiată de Cauchy, a fost denumită „mişcarea critică" din matematica secolului al XIX-lea. Ea reprezintă perioada în care activitatea de organizare riguroasă a lui Cauchy a fost continuată de Bolzano, Abel, Dedekind, Kronecker, Weierstrass şi Cantor. Reformularea fundamentelor analizei se produce într-un context caracterizat prin numeroase creaţii matematice (geometriile neeuclidiene, logica matematică, extinderile remarcabile ale calculului şi algebrei etc.), prin formularea unor alternative la teoriile existente, prin generalizarea remarcabilă a unor concepte fundamentale; toate acestea au ridicat la un nivel superior idealizarea matematică, introducând constructe neintuitive, produse ale activităţii creatoare a subiectului cunoscător, fără legătură directă cu experienţa şi realitatea. În acest context, au devenit clare şi treapta de abstracţie caracteristică conceptelor analizei, diferenţa calitativă faţă de conceptele matematicii elementare (geometria şi aritmetica), respectiv, necesitatea unui alt tip de justificare a conceptului fundamental, infinitul. Analiza infinitului, spre deosebire de cea comună, solicită, odată cu noul nivel al rigurozităţii propus de „mişcarea critică", şi un gen de fundamentare *epistemologică,* diferită de cea ontologică sau metafizică, având ca obiectiv evidenţierea rolului *constitutiv* pentru cunoaştere al conceptelor ei, funcţia lor constructivă. O asemenea matematică critică presupune un alt mod de a gândi natura matematicii şi relaţia ei cu experienţa, respectiv o nouă modalitate de a înţelege problema fundării analizei. După cum vom vedea, direcţiile esenţiale ale unei asemenea fundări a calculului au fost schiţate de Kant şi elaborate în detaliu de filosofii neokantieni. Mai înainte însă, să urmărim evoluţia conceptului infinitului în matematica „epocii raţiunii"[31].

Pe calea iniţiată de Cauchy, Weierstrass a introdus metoda δ–ε în fundamentarea analizei. Deşi se consideră că această metodă este continuatoarea lui Cauchy, se observă însă – în privinţa infinitului – o diferenţă esenţială: dacă la Cauchy, luând noţiunea de variabilă ca punct de plecare, aceasta pare a exprima mai degrabă o potenţialitate decât o actualitate, metoda lui Weierstrass introduce condiţiile δ–ε care se interpretează natural în termenii totalităţilor infinite actuale, adică ai numerelor reale. Pe de altă parte, Dedekind şi Cantor au reformulat teoria numerelor raţionale şi iraţionale şi au stabilit proprietăţile acestora. Prin opera lui G. Peano, structura logică a sistemului numerelor reale şi complexe a fost clarificată. A urmat rigorizarea geometriei prin M. Pasch, G. Veronese, M. Pieri şi D. Hilbert. În felul acesta, fundamentarea matematicii în perioada critică a constat în reducerea ei la o *teorie fundamentală,* aritmetica, pe baza căreia Poincaré afirma, cum am văzut, „putem spune acum că rigoarea absolută a fost atinsă".

Reformularea problemei fundamentării analizei infinitezimale ca problemă epistemologică, de „critică a cunoaşterii", îi aparţine lui Kant, şi ea a luat forma

---

[30] A. Robinson, *op. cit.*, p. 270.
[31] *Ibidem,* p. 276.

„justificării transcendentale" a infinitezimalilor. Atunci când Kant discută în *Critica raţiunii pure* posibilitateaa matematicii ca ştiinţă, el se referă la matematica elementară, nu şi la calculul diferenţial. Fundamentarea acestuia va fi considerată în contextul „construirii" conceptului de „materie" ca obiect al fizicii, deci al justificării posibilităţii şi valorii fizicii matematice. Acestei sarcini îi este dedicată *Metaphysische Anfangsgründe der Naturvissenschaft* (1786), iar o mare parte din *Opus postumum* reia şi adânceşte proiectul fundării transcendentale a fizicii.

În prima *Critică* se defineşte cunoaşterea matematică, aşa cum am văzut, ca o „cunoaştere raţională din *construcţia* conceptelor" (A 713, B 741). Pentru o asemenea construcţie este însă necesară o intuiţie neempirică în care se reprezintă obiectul corespunzător conceptului ca pe o instanţă a unei construcţii generale, astfel încât acele proprietăţi ce decurg din condiţiile generale ale construcţiei sunt valabile şi pentru obiectul conceptului construit. Din „forma" cunoaşterii matematice decurge faptul că ea se aplică numai la *quanta,* întrucât „numai conceptul mărimilor poate fi construit, adică expus *a priori* în intuiţie" (A 714, B 742). Kant consideră că mărimile pot fi *extensive* sau *intensive;* primele sunt acele mărimi „în care reprezentarea părţilor face posibilă reprezentarea întregului (fiind astfel în mod necesar anterioară acesteia)" (B 203). Kant afirmă însă că „toate intuiţiile sunt mărimi extensive" („Axioma intuiţiei"), întrucât „intuiţia pură a tuturor fenomenelor este sau spaţiul, sau timpul, astfel orice fenomen, ca intuiţie, este o mărime extensivă, pentru că ea nu poate fi cunoscută decât prin sinteza succesivă a părţilor în aprehensiune" (B 204). Mărimile *intensive* sunt acelea care nu sunt aprehendate „decât ca unitate şi în care pluralitatea nu poate fi reprezentată decât prin apropiere de negaţie = 0" (A 168, B 210). După Kant, realul, în măsura în care el este obiect al senzaţiei, spre deosebire de formele intuiţiei pure, spaţiul şi timpul, conţinând peste intuiţie şi „materia unui obiect în general", are o mărime intensivă, căreia îi sunt proprii gradualitatea, continuitatea, şi a cărei aprehendare nu este succesivă, ci instantanee. Pe urmele lui Galilei, Newton şi Leibniz, Kant afirmă însă primordialitatea mărimilor intensive şi ireductibilitatea lor la intuiţia pură şi, ca urmare, relevanţa lor pentru înţelegerea infinitezimalilor.

Justificarea conceptelor Calculului nu se va reduce la reprezentarea obiectului ce corespunde conceptului în intuiţie, considerând aşadar exclusiv relaţia simplă gândire pură – intuiţie *a priori,* ci presupune justificarea posibilităţii realului (naturii) ca obiect al cunoaşterii. Kant consideră infinitezimalii ca mărimi *intensive.* În *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (MANW), Kant scrie: „Dacă se explică însă o viteză dublată prin faptul că, se spune, ea ar fi o mişcare care ar parcurge în acelaşi timp un spaţiu dublat, atunci se presupune aici ceva ce nu este de la sine înţeles, şi anume: că două viteze se pot compune întocmai ca două spaţii egale, dar nu este evident prin sine că o viteză dată este constituită din viteze mai mici iar repeziciunea este constituită din încetineli, tot astfel după cum spaţiul e constituit din părţi mai mici, căci părţile vitezei nu sunt reciproc exterioare, cum sunt părţile spaţiului; de aceea, atunci când viteza trebuie considerată ca mărime, atunci conceptul mărimii ei, întrucât ea este *intensivă,* trebuie construit într-o altă modalitate decât aceea a mărimii *extensive* a

spațiului."[32] Mărimile infinit mici, fiind intensive, necesită pentru construcția conceptului lor o altă modalitate decât cea avută în vedere la construirea conceptelor matematicii elementare. După cum arată Hermann Cohen, prioritatea mărimilor intensive față de cele extensive este o idee mereu prezentă la Kant; într-un fragment editat din *Nachlass,* se scrie: „Trebuie de aceea să considerăm momentul vitezei nu ca o viteză, ci ca o «tendință» a unui corp de a comunica o anumită viteză, nu ca o mărime *extensivă,* ci ca una *intensivă.* Însă ea *conține temeiul mărimii extensive.* Nu trebuie însă nici să spunem că momentul vitezei ar fi zero, deoarece în acest caz prin însumare nu s-ar mai constitui o mărime finită."[33] Şi în MANW viteza infinit mică a unui corp este numită „simplă tendință spre mişcare", „tendință de a se mişca"[34].

Departe de a reprezenta doar o preluare a unei distincții fixate deja de scolastică, teoria lui Kant asupra relației intensiv-extensiv, care figurează esențial în *Critica rațiunii pure* (în „Principiul anticipării"), deschide, prin corelarea ideii de infinitezimal cu aceea de *realitate,* o nouă cale pentru înțelegerea şi justificarea „principiului" calculului diferențial. Validitatea lui se întemeiază nu pe construcția conceptului infinitului mic în intuiție – imposibil –, ci pe rolul său în construirea conceptului de materie, ca obiect al ştiinței matematice a naturii, deci în edificarea unei „doctrine a naturii asupra unor obiecte naturale determinate, care nu e posibilă decât prin mijlocirea matematicii"; justificarea transcendentală a principiului infinitezimal revine la demonstrarea „posibilității unei doctrine matematice a naturii"[35]. Apelul la infinitezimali se va dovedi esențial pentru evidențierea „corelației legice" subiacente proceselor naturale, prin care devine posibilă „cunoaşterea empirică". Considerarea naturii *din perspectiva infinitului mic* permite „construirea" conceptului materiei, nu doar a aceluia al spațiului, explicarea „umplerii intensive a spațiului"[36], constituirea legilor teoretice ale fizicii prin *aplicarea* matematicii la natură, dovedirea realității obiectelor experienței fizice, explicarea „posibilității conceptului de materie ca necesară", pe scurt, „construirea conceptului de materie"[37]. Justificarea transcendentală a infinitezimalilor va consta aşadar în demonstrarea rolului lor de condiții ale posibilității şi obiectivității cunoaşterii fizice, a posibilității ştiinței matematice a naturii.

Calea inițiată de Kant s-a dezvoltat treptat într-o explicație epistemologică a fundamentelor analizei infinitului. La începutul secolului al XIX-lea, fizicianul berlinez E.G. Fischer scria: „Conceptul de infinit şi determinarea sa specială ca diferențială nu este o invenție arbitrară, pe care am putea-o admite sau respinge după plac. El a rezultat în mod necesar «din natura reprezentării noastre»."[38]

---

[32] M. Kline, *op. cit.*, p. 170.

[33] Imm. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, în Immanuel Kant, *Werkausgabe*, Band IX, Surkamp, Frankfurt, 1978, p. 43.

[34] *Imm. Kants Werke,* Hrsg. von E. Cassirer, Berlin, 1922, Band 4, p. 527.

[35] Imm. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft,* p. 103.

[36] *Ibidem*, Vorrede, p. 15, 18.

[37] *Ibidem*, p. 17, 19.

[38] *Ibidem*, p. 83, 85.

Acordând, de asemenea, o mare atenție mărimilor intensive, el consideră „conceptul pur al unei mărimi intensive" ca avându-şi originea în „puterea noastră de gândire", în „capacitatea ei de a gândi unul-într-altul" *(das Ineinander)*. Astfel gândim noi, de exemplu, congruența în geometrie. Atunci când gândim mai multe puncte care „cad împreună" într-un singur punct, pentru intuiție acolo e doar un punct, pe când „pentru rațiune rămân o mulțime de puncte, care nu sunt gândite «unul lângă altul», ci «unul într-altul», adică în forma unei «mărimi intensive»"[39].

Pentru o perioadă, problematica infinitului mic a fost înecată în speculații metafizice (G. W. F. Hegel, E. Dühring, H. Schwarz, O. Schmitz-Dumont ş.a.) sau a fost discutată exclusiv pe un plan „intern-matematic" (P. Du Bois-Reymond, A. A. Cournot). Matematicianul-filosof A. A. Cournot recunoaşte însă în metoda infinitezimală nu doar un „truc ingenios, ci *expresia naturală a modului de a lua ființă al mărimilor fizice,* care cresc prin elemente ce sunt mai mici ca orice mărime finită dată... Considerând lucrurile din aceasta perspectivă, s-ar putea spune cu întemeiere ca mărimile infinit mici «există» în *Natură*"[40]. Într-o lucrare cu caracter filosofic, Cournot considera că *dx* nu este o „abstracție artificială", ci una „rațională": „ea se adaptează direct modului de generare a fenomenelor naturale şi expresiei legii continuității care le guvernează."[41]

Continuând această tradiție de cercetare a semnificației de realitate a conceptelor Calculului diferențial, H. Cohen a întreprins un amplu studiu istoric şi metodologic asupra „principiului infinitezimal", în care, pe lângă încercarea de a reabilita conceptul de infinitezimal, în opoziție cu metoda limitei a lui Lagrange, explorează din punct de vedere transcendental însemnătatea conceperii diferențialei ca „realitate intensivă" şi căile justificării infinitului mic în matematică. H. Cohen modifică abordarea kantiană din perspectiva *idealismului metodologic* (critic), ale cărui momente definitorii sunt: (i) deducerea lucrurilor din legile conştiinței care gândeşte; (ii) referința la orizontul ştiinței, nu la acela al intuiției sensibile, ca orizont în care „ne sunt date obiectele" pentru interogația *filosofică* (care vizează semnificația lor de realitate)[42]. Ca urmare, cercetarea semnificației de realitate a conceptelor nu trebuie să plece de la analiza „organizării fizico-psihice" a conştiinței umane, ci de la „datele cunoaşterii ştiințifice".

„Realitatea" nu este doar *Wirklichkeit,* instanța senzației, ceva dat în intuiție, ci ea este determinantul corelației sensibilității cu gândirea pură, factorul regulativ al acestui raport. Determinarea naturii ei se face prin analiza infinitezimalului, a infinitului mic în care se fundamentează „legile naturii"; dezvăluirea valorii constitutive a infinitezimalului, ca temei şi instrument al obiectului real, ne indică semnificația transcendentală a „mărimilor intensive", al căror principiu –

---

[39] E. G. Fischer, *Untersuchung über den elgentlichen Sinn der höheren Analysis, nebst einer Idealischen Übersicht der Mathematik und Naturkunde nach ihrem ganzen Umfang,* Berlin, 1808, p. 142.

[40] E. G. Fischer, *Über das Unendlichkleine und die Atome,* Berlin, 1831, p. 39.

[41] A. A. Cournot, *Manuel élémentaire de la Théorie des Fonctions ou de l'analyse infinitésimale,* Paris, 1845, p. 41.

[42] A. A. Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique,* Paris, 1851, p. 423.

infinitezimalul – devine „originea obiectivității". Adâncind corelația abordării infinitezimale cu problema realității obiectelor cunoașterii, H. Cohen vede în infinitezimal nu doar un „instrument artificial", un mijloc ajutător al calculului, aplicat proceselor fizice, ci „procedeul natural" prin care în general lucrurile și procesele sunt detaliate și specializate, instrumentul de constituire a Realității, „instrumentul cunoașterii naturii în semnificația lui de Organon, care produce și dă formă obiectelor naturale". Finitul însuși se întemeiază pe infinitul mic, în măsura în care „se obiectivează și se determină științific"[43].

Conceptul infinitezimalului este un „mijloc natural eminent pentru determinarea obiectivității", pentru „constituirea naturii" ca obiect al științei matematice a naturii, astfel încât prin el se *întemeiază* realitatea și validitatea obiectului cunoașterii; el este *„începutul fundamental și instanța de competență ultimă* pentru toate acele operații care au ca obiectiv comun să producă cunoașterea proceselor și obiectelor reale". Reducând experiența conștiinței la constructivismul gândirii pure, Cohen vede în calculul infinitezimal baza tuturor operațiilor care conduc la constituirea materialului și realului, condiția *sine qua non* a unui „procedeu exact" al „producerii" și fundării obiectivității. „Natura, scrie el, nu este ceva în sine și dat, căruia construcțiile noastre matematice nu trebuie decât să-i fie aplicate; ea este mai degrabă numai prin aceasta ceva produs și descoperit."[44]

Reluând și adâncind analiza semnificației transcendentale a metodei infinitezimale în lucrarea sa sistematică *Logik der reinen Erkenntnis* (1922), H. Cohen consideră că prin calculul infinitezimal s-a modificat însăși problema epistemologică a matematicii; până acum se discuta dacă matematica provine din experiență, dacă în construcția ei predomină gândirea pură sau intuiția etc.; acest fel de a cerceta natura cunoașterii matematice este caracteristic pentru geometrie și aritmetică. Constituirea analizei infinitului a pus în evidență constructivismul esențial al gândirii pure; analiza infinitului mic astfel introdus ne arată însă, dincolo de aceasta, și rolul lui transcendental: el reprezintă nu doar un „instrument artificial de tehnică matematică", ci însuși „principiul realității"[45]. Legile naturii prin care „se determină realitatea naturii" se sprijină pe infinitul mic ca un *Ens realissimum:* „Nu există un alt mijloc de a formula legile naturii; mai mult, nu numai de a le formula, ci de a le funda, de a le constitui un temei și de a le prelucra, ca acela asigurat și format în infinitul mic. Dacă am fi rămas la numerele finite, precum anticii, atunci nu s-ar fi putut ajunge la o știință matematică a naturii." Prin infinitul mic vedem cum „existența ajunge pe baza originii să se definească drept realitate"[46]. În felul acesta, H. Cohen prelungește justificarea transcendentală kantiană a infinitezimalului ca temei sau condiție a posibilității fizicii matematice ca știință a naturii într-o interpretare în care devine mult mai evidentă funcția

[43] „Pentru filosofie, stelele nu ne sunt *date* pe cer, ci în știința *astronomiei* desemnăm noi aceste obiecte ca date" (H. Cohen, *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte: Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik,* Berlin, 1883, 2 Aufl. Frankfurt, Suhrkamp, 1968, p.189.

[44] *Ibidem,* p. 196.

[45] *Ibidem,* p. 207, 195.

[46] H. Cohen. *Logik der reinen Erkenntnis,* Berlin, Bruno Cassirer Verlag, 1922 3 Aufl., p. 133.

infinitezimalilor în definirea „realității" însăşi şi în înțelegerea naturii legilor. Mai mult, numai prin „instanța lor infinitezimală" s-au ridicat la nivelul de *categorii,* de expresii ale determinațiilor fundamentale ale ființei, numărul, legea şi funcția.

Continuând analizele întemeietorului Şcolii de la Marburg, P. Natorp vede semnificația metodei infinitezimale (pe care n-o mai opune strict metodei limitei) în dovedirea puterii creatoare a gândirii pure; în infinit vede şi el „originea şi temeiul de justificare a finitului"; ca urmare, analiza infinitezimală nu reprezintă doar un procedeu de calcul, ci metoda prin care se întemeiază cunoaşterea obiectelor ca *realități naturale* (nu ca simple expresii cantitative), deci se face trecerea de la matematică în sine, *la ştiința matematică a naturii.* O asemenea abordare a semnificației constitutive pentru legile ştiinței a infinitezimalului conduce însă, evident, la o interpretare transcendentală a principiilor fizicii matemate: principiile sau legile mecanicii newtoniene pure nu au „sarcina de a descrie direct şi ca atare desfăşurarea mişcărilor în natură, ci de a formula cele mai înalte presupoziții conform cărora o reprezentare teoretică a mişcărilor în corelația lor legică este în general posibilă"[47]. Deşi acceptă în principiu justificarea transcendentală a calculului infinitezimal, Natorp construieşte o filosofie a matematicii premergătoare logicismului, negând rolul intuiției sensibile în construcția obiectelor matematice. Întrucât percepția însăşi este o „determinare a gândirii", nimic nu-i este „dat" acesteia, însăşi realitatea fiind un „conținut al gândirii"; ca urmare, mijloacele gândirii *a priori* şi logicul pur constituie temeiul edificării matematicii şi a ştiinței matematice a naturii. În aceeaşi direcție, E. Cassirer este de acord cu viziunea structuralistă şi logicistă actuală asupra obiectelor matematicii; referindu-se la teoria numerelor a lui Dedekind şi Kronecker, Cassirer vede în ea rezultatul unui tip superior de abstracție matematică prin care „relația față de realitate" a fost înlocuită prin „conexiunile interne ale unui sistem de concepte" în înțelegerea semnificației numerelor: numărul nu mai înseamnă ceva prin el însuşi, luat separat şi corelat direct cu realul, ci numai prin „locul lui în structura sistemului"; numerele sunt astfel „expresii ale relațiilor pure"; ca atare, obiectele matematicii, având doar o „existență ideală", orice enunțuri asupra proprietăților lor decurg exclusiv din „legea de principiu a construirii lor"[48].

Semnificația *epistemologică* a metodei analizei infinitezimale, pusă în evidență de Kant şi neokantieni, situându-se în linie directă cu unele intuiții ale gânditorilor precritici asupra priorității mărimilor infinitezimale, ca *intensive,* asupra celor extensive şi rolului infinitului ca origine şi temei pentru finit, a constituit punctul de plecare a numeroase tentative de a explica posibilitatea unei ştiințe exacte a realului prin faptul că analiza infinitezimală permite detectarea legilor comportării fenomenelor naturale şi explicația lor deterministă. „Metoda lui Newton" în abordarea fenomenelor, cum a fost numită de Riemann abordarea naturii pe baza analizei infinitezimale, a constituit „paradigma ştiințificității"

---

[47] *Idem,* p. 134.

[48] R. Natorp, *Die logische Grundlagen der exakten Wissenschaften,* Teubner, Leipzig, 1923,3 Aufl., p. 371.

pentru toate domeniile cunoaşterii. Astfel, Riemann scria: „De precizia cu care urmărim fenomenele care au loc în infinitul mic depinde în cea mai mare măsură cunoaşterea relaţiilor lor de cauzalitate. Progresele realizate în cunoaşterea naturii fizice, în ultimele secole, se datorează aproape exclusiv preciziei teoriei care a devenit posibilă prin descoperirea analizei infinitezimale."[49] În comentariul cu care însoţea noua ediţie a prelegerii de abilitare a lui Riemann, H. Weyl arăta că, abordând problema spaţiului „dintr-un punct de vedere nou şi cu adevărat universal", „în această lucrare s-a făcut în geometrie acelaşi pas care s-a făcut de Faraday şi Maxwell în fizică, atunci când aceştia au trecut de la teoria efectului la distanţă la teoria efectului apropiat. Astfel s-a realizat principiul de a cunoaşte lumea fenomenelor sub aspectul său infinitezimal. Tot din acest motiv *care ţine de teoria cunoaşterii (s.n.)* izvorăsc în ultimă analiză şi creaţiile grandioase ale lui Riemann în domeniul teoriei funcţiilor analitice, precum şi speculaţiile sale cu caracter fizic. Pe acelaşi motiv este bazată – cu toată diversitatea domeniilor în care a lucrat Riemann – unitatea uşor de recunoscut a operei sale."[50] F. Klein sublinia, de asemenea, tendinţa generală a lui Riemann de a cerceta fenomenele după „metoda lui Newton", în care rezidă sursa principală a realizărilor sale; atât în teoria funcţiilor analitice, cât şi în geometrie, Riemann „a rămas fidel ideii sale fundamentale de a cerceta proprietăţile lucrurilor după modul lor de existenţă în infinitezimal"[51]. În modul în care a abordat problema spaţiului, Riemann a fost condus de principiul: „Numai în infinitezimal trebuia să ne aşteptăm a descoperi legile elementare identice peste tot; de aceea, lumea trebuie înţeleasă prin comportarea ei în infinitezimal."[52] Ca urmare, Riemann considera că soluţia problemei generale a spaţiului o poate aduce numai o cercetare care se va orienta după acea „concepere a fenomenelor, confirmată prin experienţă, a cărei bază a fost pusă de Newton"[53]. H. Hertz a subliniat în acelaşi sens necesitatea abordării infinitezimale pentru „construirea" strictă a proceselor naturii în cadrul fizicii, iar M. Planck evidenţia însemnătatea perspectivei metodologice a teoriei infitezimale în determinarea legilor generale ale naturii.

Semnificaţia „metodei lui Newton" a fost determinată în aceeaşi modalitate şi de fizicianul care a „realizat" în fizică ipotezele lui Riemann, şi anume A. Einstein: „Legea diferenţială, scrie Einstein, este acea unică formă care satisface complet necesitatea explicaţiei cauzale a fizicianului modern. Conceperea clară a legii diferenţiale este una dintre cele mai mari realizări intelectuale ale lui Newton... Un început foarte important în cunoaşterea legii de mişcare a fost făcut deja de către Galilei. El a descoperit legea inerţiei şi legea căderii libere a

---

[49] E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktiansbegriff. Untersuchungem über die Grundlagen der Erkenntniskritik,* B. Cassirer Verlag, Berlin, 19410, p. 148.

[50] B. Riemann, *Ipotezele care stau la baza geometriei* (1854), Editura Tehnică, Bucureşti, 1963, p. 22.

[51] În B. Riemann, *op. cit.*, p. 37.

[52] F. Klein, *Riemann et son influence sur les mathématiques modernes,* în B. Riemann, *Oeuvres mathématiques,* Paris, 1898, p. XIV.

[53] H. Weyl, *Philosophy of Mathematics and Natural Science,* Princeton Univ. Press, Princeton, 1949, p. 86.

corpurilor în câmpul de atracţie al pământului: o masă (exact: punct material) neinfluenţată de alte mase se mişcă omogen şi rectiliniu; acceleraţia verticală a unui corp liber creşte în câmpul de gravitaţie al pământului direct proporţional cu timpul. Nouă poate să ne pară astăzi că doar un mic pas desparte cunoştinţele lui Galilei de legile de mişcare ale lui Newton. Trebuie totuşi să observăm că ambele propoziţii de mai sus se referă, prin forma lor, la mişcare în ansamblul ei, în timp ce legea de mişcare a lui Newton dă un răspuns la întrebarea: cum se exprimă starea de mişcare a unui punct material *într-un timp infinit de mic* sub influenţa altei forţe exterioare? Numai după trecerea la abordarea fenomenelor într-un timp infinit de mic (legea diferenţială) a ajuns Newton la o formulare valabilă pentru orice mişcare." În cadrul „programului cercetării teoretice în fizică", iniţiat astfel de Newton, ecuaţia diferenţială a devenit „expresia naturală a elementarului", a „realităţii fizice"[54].

Considerarea tipului de „teoretizare locală", edificat pe baza aplicării metodei infinitezimale la studiul fenomenelor naturale, ca model general al constituirii unei ştiinţe veritabile poate fi întâlnită nu numai în cadrul ştiinţelor fizice, ci şi în acela al ştiinţelor sociale şi istorice. După cum se ştie, Marx însuşi a cunoscut şi aplicat în *Capitalul* „tehnicile analitice şi procedurile metodologice elaborate de întemeietorii mecanicii clasice"[55], cu care era familiarizat înainte de scrierea acestei opere, intenţionând să extindă aplicarea calculului infinitezimal la economie şi să dea „legilor mişcării capitalului" forma ecuaţiei diferenţiale; acest fapt aruncă o lumină nouă asupra statutului epistemologic al legilor formulate de Marx în *Capitalul.*

Posibilitatea extinderii metodei analizei infinitezimale la studiul istoriei a fost argumentată de mulţi teoreticieni care acceptă teza „monismului metodologic" al ştiinţei. Vom ilustra această interpretare cu eseul de filosofie a istoriei pe care L. Tolstoi îl include în monumentalul său roman istoric, *Război şi pace.* „Această nouă ramură a matematicii, calculul infinitezimal, necunoscută anticilor, admiţând în problemele mişcării mărimi infinitezimale, adică mărimi de natură să restabilească principala condiţie a mişcării (continuitatea absolută), repară implicit eroarea de neînlăturat pe care mintea omenească nu poate să n-o facă atunci când ia în consideraţie, în locul mişcării continue, unităţile ei discontinui. În aflarea legilor mişcării istorice se întâmplă exact acelaşi lucru. Mişcarea omenirii, care-şi are originea în nenumărate acte ale liberului arbitru omenesc, se produce în mod continuu. Stabilirea legilor acestei mişcări este scopul istoriei... Numai admiţând spre cercetare unităţi infinitezimale – diferenţialele istoriei, adică tendinţele de acelaşi gen ale oamenilor – şi însuşindu-ne arta calculului integral (luând adică suma acestor unităţi infinit de mici), putem nădăjdui să ajungem la înţelegerea legilor istoriei... Pentru studierea legilor istoriei trebuie să ne schimbăm în întregime obiectul cercetărilor; să-i lăsăm în pace pe împăraţi, pe miniştri şi pe generali şi să studiem elementele infinitezimale, de acelaşi gen, care conduc

[54] B. Riemann, *Gesammelte mathematische Werke und wissenschaftlicher Nachlass,* Hrsg. von R. Dedekind und H. Weber, Leipzig, 1876, p. 268.

[55] A. Einstein, *Newtons Einfluss auf die Gestaltung der theoretischen Physik,* în *Mein Weltbildt,* Querido Verlag, Amsterdam, 1934, p. 197–198.

masele; ...este evident că pe această singură cale se află posibilitatea surprinderii legilor istoriei."[56] Această „metodă de gândire" se întemeiază pe analiza matematică; ei i se atribuie astfel o semnificație fundamentală pentru întreaga știință; prin preluarea acestei metode, apte să întemeieze știința istoriei, se produce o adevărată „mutație categorială" în știință: „Pe acest drum au mers toate științele umane. Ajungând la infinitul mic, matematica – cea mai exactă dintre științe – abandonează procesul fărâmițării și abordează un nou proces, acela al însumării necunoscutelor, mărimilor infinitezimale. Părăsind noțiunea de cauză, matematica urmărește să descopere legea, adică proprietățile comune tuturor elementelor infinitezimale necunoscute."[57]

Rolul constitutiv al metodei analizei infinitezimale pentru o teoretizare fizică „locală" a rămas o temă permanentă a filosofiei și logicii științei. În eseul său de filosofie a științei, *Experimentul și spiritul matematic* (scris între anii 1949 și 1953), Lucian Blaga propunea o explicație a posibilității și raționalității fizicii galileo-newtoniene, o descifrare a „secretului ei metodologic" (de care vorbesc unii filosofi și istorici ai științei: J. Randal Jr., E. Cassirer, O. Becker) în termenii unei „strategii epistemice", ai unei noi conștiințe metodologice, definită printr-o *suprametodă,* care „se servește de matematică, dar nu în raport direct cu natura, ci în raport cu metodele diverse cu care urmează să fie abordată natura... Aplicarea matematicii devine fertilă numai când se face în combinație cu alte metode. Mobilizând cât mai multe metode, știința de tip galileo-newtonian își apropie natura pe diverse planuri de cunoaștere. «Metodele» umplu cu conținut această știință; matematica e destinată să împrumute precizie și rigoare fiecărei metode utilizate, și, de asemenea, să solidarizeze metodele într-un front compact față de natură."[58]

Fizicianul Eugen P. Wigner a lansat o adevărată provocare la adresa filosofiei și logicii științei de a da seama de „eficacitatea inexplicabilă a matematicii în științele naturii"; el observă că matematica nu e doar un instrument ajutător al cunoașterii fizice, ci ea prezidează la însăși formularea legilor fizicii, având în domeniu o „putere suverană, organizatoare și generatoare". Cercetând diversele ipoteze propuse pentru a explica această „unicitate a teoriilor fizice", Wigner spune: „este dificil să se evite impresia că aici ne înfruntă un miracol, comparabil în mare măsură, prin natura sa, cu miracolul faptului că mintea umană poate uni o mie de argumente fără a cădea ea însăși în contradicție, sau cu miracolul existenței legilor naturii și al capacității minții umane de a le intui"[59].

Recunoscând faptul că în fizică „matematicile nu se aplică, ci se implică", cum scria fizicianul J.-M. Lévy-Leblond, matematicianul francez René Thom a încercat într-o serie de studii recente să răspundă la provocarea lui Wigner, pe baza

---

[56] Vezi J. Witt-Hansen, *Marx's Method in Social Science and its Relationship to Classical and Modern Physics and Mathematics,* în „Poznan Studies în the Phil. of. Sc. and Humanities", vol. 3, 1–4,1977, p. 20.

[57] L. Tolstoi, *Război si pace,* vol. III, Partea a III-a, § 1.

[58] *Ibidem,* vol. IV, partea a II-a, cap. XI.

[59] L. Blaga, *Experimentul și spiritul matematic*, Editura Științifică, București, 1959, p. 117–118.

reconsiderării obiectivelor teoretizării ştiinţifice şi a corelaţiei lor cu anumite tipuri de utilizare a matematicii în ştiinţă. Ştiinţa, afirmă Thom, are două obiective fundamentale. „Primul este de ordin pragmatic: să sporească puterea oamenilor asupra mediului astfel încât să asigure supravieţuirea (şi, dacă este posibil, extinderea) speciei umane. Al doilea este de ordin speculativ («teoretic» să ofere o mai bună înţelegere a lumii înconjurătoare. La prima vedere, aceste două obiective pot apărea aproape identice, în realitate ele nu sunt... Acţiunea şi înţelegerea trebuie considerate ca cei doi poli al unui spectru continuu al activităţilor ştiinţifice... Ei necesită tipuri de instrumente cu totul diferite."[60]

Aici ne interesează în mod direct primul obiectiv, de el fiind legată explicarea rolului matematicii în constituirea teoretizării în fizica fundamentală. Instrumentul de bază al realizării lui îl formează, după Thom, posibilitatea omului de a depăşi experienţa actuală, de a extinde cunoaşterea sa asupra unor domenii noi. Aceasta posibilitate se fundează pe capacitatea predictivă a cunoaşterii deja existente, a teoriilor disponibile. La rândul ei, orice predicţie se bazează pe posibilitatea creată de anumite „instrumente matematice care permit extinderea datelor dintr-un domeniu limitat la unul lărgit", deci pe proceduri de trecere de la local la global, cum ar fi *prelungirea analitică,* extinderea domeniului natural al unei funcţii dincolo de graniţele ei observate; ca urmare, predicţia de tip cantitativ, specifică ştiinţei fizice, este legată de folosirea procedurilor matematice de prelungire, dintre care cea mai importantă este prelungirea analitică. Orice problemă bine formulată, scrie Thom, chiar dacă nu este în sine analitică, are un model analitic. În acest fel, predicţia cantitativă depinde de posibilitatea de a găsi legi analitice precise pentru fenomenele naturale, de a oferi legilor fizice o expresie matematică explicită; acestea permit predicţia prin calcul, cantitativă a mărimilor fizice. „Aceasta posibilitate a predicţiei precise cere mai întâi ca spaţiul substrat subiacent (unde are loc extinderea) să aibă o structură analitică «naturală». În al doilea rând, chiar dacă această condiţie este satisfăcută, continuarea analitică în sine poate reprezenta doar o cale săracă de extrapolare a datelor. Deoarece pentru a aproxima datele empirice până la ε printr-o funcţie analitică f pe o mulţime compactă K nu e suficient în general să se determine domeniul de holomorfie al lui f. Dacă vrem să avem un control bun al procedurii de extrapolare, avem nevoie de o teorie subiacentă care să restrângă forma specifică a funcţiei f. Acesta este cazul în fizica fundamentală: spaţiul substrat este aici spaţiul Minkowski, un spaţiu omogen al unui grup Lie, şi ca urmare dotat cu o structură analitică naturală. Iar teoriile fizice (relativitatea, mecanica cuantică) ne permit să definim localizarea elementelor interesante (particule) prin funcţii analitice de o formă specifică date de teorie. Ne aflăm aici la rădăcina aşa-numitului miracol al legilor fizice, legi care permit ştiinţei să producă cele mai puternice proceduri de predicţie."[61]

---

[60] E. E Wigner, *The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in Natural Sciences,* în E. E Wigner, *Symmetries and Reflections,* Indiana Univ. Press, Bloomington, 1967, p. 223–229.

[61] R. Thom, *The Role of Mathematics in Present-Day Science,* în J. Los *et al.* (eds.), *Logic, Methodology and Philosophy of Science,* VI, North-Holland, Amsterdam, 1982, p. 8.

Pe scurt, „miracolul" fizicii constă în aceea că grupuri de simetrie (Galilei, Lorentz), de care sunt legate legile fundamentale, au reprezentări analitice pe spațiul observabilelor; sau, invers, simetriile (cel puțin aproximative) ale fenomenelor observate coincid cu grupurile de automorfisme ale spațiu-timpului. Spațiul vid este singurul care ar prezenta o simetrie totală. Obiectele fizice (corpuri, substanță, radiație) rup această simetrie, dar „această rupere a simetriilor fundamentale poate fi totuși formalizată grație utilizării «conceptelor» de natură ne-spațială (sarcină electrică, de exemplu), al căror comportament spațial face obiectul tocmai al legilor fizice. Astfel ia naștere ceea ce s-a numit *miracolul* fizicii: întrucât grupul de echivalențe locale este un grup de dimensiune finită (un grup Lie), se pot defini pe spațiu-timp structuri (metrice, analitice etc.) care permit aici desfășurarea formalismului cantitativ al matematicii. Mecanica, fizica sunt din această cauză științe «exacte» și proiectarea în viitor a situațiilor binecunoscute permite aici realizarea predicțiilor extrem de precise și din această cauză pragmatic eficace."[62] În aceste științe, apelul la matematică oferă mijlocul sau instrumentul care permite această „prelungire" în mod canonic (prelungirea analitică), și anume, posibilitatea (întemeiată pe analiticitatea funcțiilor) de a extinde o funcție (definită printr-o serie Taylor într-un punct) la întregul domeniu de existență (domeniu de holomorfie) al acestei funcții. „Singură prelungirea analitică permite trecerea de la local la nonlocal, caracteristică acțiunii."[63] Tocmai aceasta este situația caracteristică, după Thom, modelelor fizicii fundamentale.

Matematica intervine esențial și în cazul în care obiectivul științei este inteligibilitatea naturii, explicarea ei; matematica oferă aici, prin noțiunea de singularitate, instrumentul de trecere de la global la local. Aici matematica participă la o „teoretizare slabă", fiind utilizată doar într-o manieră interpretativ-hermeneutică în construcția unor modele ce aduc doar o simplificare a morfologiilor. Thom crede, pe aceste temeiuri, că se poate afirma: în sens strict, teoretizarea este identică cu matematizarea; iar aceasta, deoarece „numai matematicianul știe să manipuleze «transspațialialul»; el dispune de două instrumente care leagă localul de global: noțiunea prelungirii analitice, pentru a trece de la local la global, noțiunea singularității, care concentrează globalul în local. În acest sens singura teoretizare științifică este matematică, și nu există alta."[64]

Revenind, după examinarea întemeierii epistemologice a calculului diferențial și a metodei analizei infinitezimale, la conceptul care a determinat toate aceste tentative de fundare, și anume acela de infinitezimal, vom vedea că evoluția lui a fost deosebit de contorsionată în perioada „matematicii critice" și apoi în secolul nostru. Creatorul teoriei moderne a mulțimilor, G. Cantor, cel care a reabilitat infinitul actual în matematică și a construit teoria numerelor transfinite, a încercat (în 1887) să demonstreze „riguros" imposibilitatea infinitezimalilor; teorema lui depindea esențial de „axioma arhimediană" (dat fiind orice număr real

---

[62] *Ibidem.*

[63] R. Thom, *Formalisme et scientificité*, „Les Etudes philosophiques", nr. 2,1978, p. 178.

[64] R. Thom, *Mathématique et théorisation scientifique*, „Scientia", 1979 *(Scientific Culture in the Contemporary World)*, Milano.

a, există un număr întreg *n*, astfel încât *na* este mai mare decât orice alt număr real dat, *b*), ceea ce i-a făcut pe unii cercetători să acuze demonstrația lui Cantor de cerc vicios. G. Peano a publicat şi el o demonstrație de „non-existență" a numerelor infinitezimale. Cu ambele demonstrații B. Russell se declara de acord în *Principles of Mathematics* (1903), criticând, ca şi Frege într-o recenzie anterioară, tentativa lui H. Cohen de reabilitare filosofică a infinitezimalilor. Cu toate acestea, încrederea într-o posibilă teorie bazată pe infinitezimali n-a fost complet abandonată. Paul Du Bois Reymond, Otto Stolz şi Felix Klein împărtăşeau această credință, ultimul indicând chiar faptul că axioma lui Arhimede, ca axiomă a numerelor reale, va trebui abandonată într-o asemenea nouă teorie. Pe lângă „reabilitările filosofice" ale infinitezimalilor (Cohen, Natorp), au continuat însă şi tentativele mai constructive de reintroducere a infinitezimalilor în matematică – K. Geissler (1904), Th. Skolem (1934), D. Laugwitz (1958) –, care au culminat cu construirea unei noi teorii ce legitimează în analiza modernă infinitezimalii, analiza non-standard, al cărei autor principal a fost A. Robinson şi care a cunoscut o extindere şi o aplicare cu totul excepționale, atât în cadrul matematicii „pure", cât şi în cadrul diferitelor ramuri ale ştiinței.

Sistemul analizei non-standard introduce numerele *hiperreale,* care includ numerele reale şi infinitezimalii. Un infinitezimal pozitiv este un număr mai mic decât orice număr real pozitiv obişnuit, dar mai mare decât zero, iar un infinitezimal negativ este mai mare decât orice număr real negativ, dar mai mic decât zero. Infinitezimalii sunt numere „fixe", nu variabile, ca la Leibniz, sau variabile ce tind spre zero, ca la Cauchy. Mulțimea numerelor hiperreale R* constituie o extindere a mulțimii numerelor reale R. Se introduce următoarea:

Definiție. 1. Un element $x \varepsilon R^*$ se numeşte *infinitezimal* dacă şi numai dacă $|x| < r$, pentru orice număr real pozitiv standard *r*.

2. Două elemente *x, y* ε R* se numesc *infinit vecine* (se scrie $x \approx y$), dacă şi numai dacă $x - y$ este infinitezimal (deci x este infinitezimal dacă şi numai dacă $x \approx y$); unicul infinitezimal real este zero.

3. Un număr *a* este *finit* dacă $|a| < r$, pentru un *r* standard oarecare; altfel este *infinit* (Orice număr hiperreal finit este de forma $x + a$, unde x este un număr real standard şi *a* este un infinitezimal). Elementele lui $N^* - N$ sunt numere naturale infinite. Un număr infinit este mai mare decât orice număr finit.

Se observă astfel că Robinson introduce un nou tip de *numere infinite* (inversele infinitezimalilor), care nu sunt însă numai transfinite în sensul lui Cantor. Cele două teorii ale numerelor infinite diferă prin aceea că numai teoria lui Robinson respectă „principiul lui Leibniz": „ceea ce este valid pentru sistemul numerelor finite trebuie să rămână valid şi în sistemul extins cu numere infinite."[65] Sistemul numerelor hiperreale este nearhimedic. De aceea, unii autori consideră că demonstrațiile Cantor şi Peano pot fi considerate acum corecte, dacă se utilizează axiomatica standard (incluzând axioma lui Arhimede) a teoriei numerelor reale.

[65] R. Thom, *Formalisme et scientificité,* p. 177.

În acest nou sistem al numerelor hiperreale se introduc funcții care au ca valori numere hiperreale sau standard. Se arată apoi că *f (x)* e *continuă* în x_0 din *R* dacă și numai dacă *f* $(x_0 + a)$ este infinit vecin *cu f* (x_0) în R*, pentru orice infinitezimal *a* în R*. Pe o cale asemănătoare se redefinesc și noțiunile de „derivată", „limită", „diferențială", „integrală definită" etc. și se demonstrează rezultatele analizei. Aceste indicații sunt suficiente pentru a înțelege cum se dezvoltă calculul diferențial și integral în sistemul analizei non-standard. Aici ne interesează în primul rând contextul științific în care s-a formulat această nouă teorie și semnificația pe care însuși Robinson o dă infinitezimalilor. Este vorba de o perioadă în care matematica a cunoscut în general o serie de revoluții succesive care au extins mult orizonturile și au ridicat nivelul de abstracție al construcțiilor matematice (revoluția logicistă, structuralistă, asamblistă, categorială etc.), de promovarea pe scară largă a modului de gândire și a abstracției axiomatice, de impactul noilor tehnici de calcul asupra metodologiei matematice etc. În aceste condiții, analiza însăși a cunoscut, în afara extensiilor ei remarcabile, și o preocupare critică de asigurare a fundamentelor. Deși ea n-a constituit „terenul" originar al înfruntării programelor fundaționale ale matematicii (ci teoria mulțimilor, considerată „teorie fundamentală a matematicii" și obiect prim al cercetărilor metateoretice), modalitățile de reconstrucție a matematicii propuse de aceste programe s-au răsfrânt și asupra calculului. S-au formulat astfel programe logiciste (B. Russell), axiomatic-formaliste (D. Hilbert, H. B. Curry, A. Robinson), intuiționiste și constructiviste (Brouwer, Heyting, E. Bishop, P. Lorenzen) de reconstrucție a analizei matematice. Dintre acestea, analiza non-standard, rezultat tipic al unei abstracții axiomatice (al cărei principiu este demonstrarea independenței unei axiome a unei teorii și înlocuirea ei printr-o negație), a fost subsumată de A. Robinson unui punct de vedere *formalist*. Noile concepte de *infinitezimal* și *infinit,* introduse după toate canoanele de rigoare ale logicii matematice moderne – purtătorul gradului cel mai înalt al rigurozității în perioada actuală a științei –, au fost considerate doar „elemente ideale", cu alte cuvinte, ca „entități teoretice eliminabile". În încheierea cărții sale, *Non-standard Analysis,* Robinson scria: „Întorcându-ne acum la teoria expusă în această carte, vom observa că ea este prezentată, natural, în cadrul conceptual al matematicii contemporane, și în felul acesta pare a afirma existența tuturor genurilor de entități infinitare. Totuși, dintr-un punct de vedere formalist, putem privi această teorie într-o perspectivă sintactică și să considerăm că ceea ce am făcut este de a introduce *noi proceduri deductive* mai degrabă decât noi entități matematice."[66] Iar, dacă vom considera perspectiva *axiomatică,* realitatea noilor numere infinit mari și infinit mici nu e de altă natură decât aceea a realilor standard; numai perspectiva *genetică* ne arată că ele rezultă în urma unor „procese infinitare". Dar a încerca să decidem în termeni de experiență asupra realității noilor concepte este inutil, deoarece orice experiență

[66] Vezi K. D. Stroyan, W. A. J. Luxemburg, *Introduction to the Theory of Infinitesimals,* Academic Press, New York, 1976.

nu are nevoie decât de numerele întregi sau raționale, singurele pe care le poate „discrimina", tot restul aparatului conceptual reprezentând o „extindere teoretică" în care nu aflăm temeiuri constrângătoare pentru a accepta axioma lui Arhimede.

Refundamentările propuse în direcția non-axiomatică, a intuiționismului și constructivismului, de H.Weyl, P. Lorenzen și E. Bishop se caracterizează prin aceeași preocupare asupra infinitului.

Ca și B. Russell, H. Weyl își concentrează reconstrucția bazelor conceptuale ale analizei matematice asupra continuului infinitului, încercând să pună în evidență „modul în care infinitatea esențială a matematicii se reduce la șirul infinit al numerelor naturale, iar conceptul de existență care se referă la acestea constituie fundamentele matematicii"[67]. Deși împărtășește o filosofie intuiționistă mai liberalizată asupra infinitului și existenței în matematică, Weyl tinde să trateze conceptul infinitului ca un „element ideal" al matematicii, a cărui justificare o caută însă, ca și pentru alte concepte ce aparțin „suprastructurii teoretice" a matematicii, în aplicarea lui la fizică.

După cum s-a afirmat adesea, intuiționismul lui Brouwer și-a dovedit mai ales o valoare critică, indicând slăbiciunile matematicii clasice, și mai puțin una constructivă, de edificare a unei alternative viabile la această matematică. O încercare de a dovedi că o asemenea alternativă e posibilă a întreprins-o Erett Bishop, care a reelaborat o mare parte a analizei abstracte în cadrul constructivismului[68]. Sensul pe care-l dă Bishop constructivismului, formulat în capitolul I al lucrării, cu intenții programatice și filosofice *(A Constructivist Manifesto),* este determinat prin teza: preocuparea primordială a matematicii este numărul, iar acesta înseamnă numerele întregi pozitive. Prin ele întregul edificiu al matematicii dobândește o „valoare descriptivă". Pornind de la aceste elemente, matematica construiește un nou nivel al existenței matematice (justificat prin legătura directă cu numerele): sistemul numerelor raționale, reale, spații euclidiene, sistemul numerelor complexe, corpul numerelor algebrice, spațiul Hilbert, teoria grupurilor clasice etc. De la aceste „entități construite" matematica se ridică apoi la „entități a căror construcție este ipotetică" (spații topologice, grupuri, varietăți), a căror justificare este adusă de posibilitatea de a se aplica unor entități construite. În fine, al treilea pas în abstracție este acela al „structurilor ipotetice *qua ipotetice*". Concepută în totalitatea sa, matematica apare astfel ca o mixtură de elemente reale și ideale; componenta „realistă" (acea parte ce posedă „interpretare pragmatică") oferă controlul și determină cursul dezvoltării matematicii, ferind-o să cadă în formalism fără sens. Partea „idealistă" permite simplificări și deschide posibilități altfel blocate. Încercarea sa este de a arăta că tuturor procedurilor demonstrative sau definițiilor conceptuale din analiză li se pot asocia versiuni constructive, în sensul că „fiecare teoremă a matematicii trebuie să prezică rezultatul unor anumite calcule finit realizabile". Aceste calcule pot fi executate cu calculatorul, de aceea o mare parte din cartea sa este consacrată cercetării modului în care rezultatele

[67] A. Robinson, *op. cit.*, p. 282.

[68] H. Weyl, *Das Kontinuum, Untersuchungen liber die Grundlagen der Analysis,* Veit & Co., Leipzig, 1918, p. 37.

analizei constructive pot fi înfăptuite ca programe de calculator şi a modificării statutului unor teoreme, concepte sau conjecturi matematice prin apel la posibilităţile calculatorului (se dă exemplul remarcabil al teoremei de punct fix a lui Brouwer; până de curând teoremă de existenţă „pură", ea a fost „constructivizată" prin apel la calculator). Pe această bază, teza „întreaga matematică trebuie să aibă o semnificaţie computaţională"[69] dobândeşte un înţeles mai realist. Deşi are unele elemente asemănătoare cu programul lui Hilbert (aceeaşi înrudire cu filosofia operaţionalistă a ştiinţei), justificarea infinitului este la Bishop de altă natură: dovada consistenţei întregii matematici nu e acceptată, cum arăta şi Brouwer, ca o justificare globală a introducerii elementelor ideale, fiind necesară o justificare *constructivă* pentru fiecare concept sau nivel al idealizării matematice.

P. Lorenzen propune, în cadrul unui vast program ştiinţific şi epistemologic de reformulare constructivistă a ştiinţei (de la logică până la etică), o fundamentare „operativă" a calculului diferenţial pe o înţelegere a *potenţialităţii* infinitului, mai exact, pe o interpretare potenţială a continuului; în acest sens, continuul aritmetic (aşa cum se află el la baza reformulării moderne a calculului prin teoria numerelor reale, şi care implică esenţial ideea infinitului actual) trebuie reprezentat nu ca o mulţime infinită de puncte, ci ca posibilitatea – în sensul lui Aristotel – de a purta o infinitate de puncte. Pentru aceasta este necesară înlocuirea mulţimii-putere a mulţimii de bază G a numerelor fundamentale a lui Cantor printr-o mulţime potenţial-infinită corespunzătoare[70]. În acest sens se cer date procedurile de construcţie pentru submulţimile lui G, adică a mulţimilor din numerele fundamentale, în „matematica operativă" a lui Lorenzen se propune o asemenea reconstrucţie ce ar permite depăşirea dificultăţilor generate de fundarea pe teoria cantoriană, a mulţimilor, fără a-i diminua succesul pragmatic al matematicii. „Constructivizarea" analizei clasice (care în axiomatizarea de la începutul acestui secol cuprinde, în axioma completitudinii, conceptul „mulţimii numerelor reale") nu poate urma calea pe care s-a produs „constructivizarea" aritmeticii elementare, şi anume a producerii unui model constructiv pentru o axiomatică dată (aceea a lui Peano), ci necesită o extindere a aritmeticii constructive până la obţinerea unei noi axiomatici a calculului. Sarcina aceasta este uşurată de faptul că analiza n-a fost niciodată axiomatizată până în secolul nostru, ci a fost formulată într-o manieră „constructivă naivă", astfel încât nu va fi necesară inventarea unor construcţii artificiale, ci doar explicitarea acelor „construcţii intenţionate" prezente în tradiţia analizei[71]. Reconstrucţia analizei clasice astfel realizată se abate în câteva puncte de la expunerea ei axiomatică obişnuită (în privinţa conceptului de mulţime, a completitudinii numerelor reale, a unor teoreme asupra funcţiilor reale etc.), dar renunţarea la unele propoziţii obţinute pe baza teoriei cantoriene a numerelor cardinale infinite nu micşorează aplicabilitatea şi *survival value* a matematicii, oferind în schimb o *înţelegere* a activităţii matematicianului de producere a obiectelor asupra cărora raţionează.

---

[69] E. Bishop, *Foundations of Constructive Analysis,* McGraw Hill, New York, 1967.

[70] *Ibidem,* p. 334.

[71] P. Lorenzen, *Das Aktual-Unendliche in der Mathematik,* în P. Lorenzen, *Methodisches Denken,* Suhrkamp, Frankfurt, 1968, p. 102.

În urma unei evoluții istorice îndelungate, analiza infinitului a asimilat într-un context operațional infinitul, justificarea lui deplasându-se treptat din domeniul metafizicii în sfera considerațiilor pragmatice – pentru adepții construcției ei clasice sau logic-metodologice – pentru modelele non-standard sau pentru reconstrucțiile axiomatice actuale.

Provocarea la adresa infinitului matematic al analizei, pe care au formulat-o diversele interpretări intuiționiste sau constructiviste prezentate mai sus, pare a fi mult mai mică decât cea generată de impactul calculatoarelor asupra gândirii metodologiei matematice. „Discretizarea" Calculului, necesară în vederea transpunerii pe calculator a problemelor matematice, a făcut pe unii cercetători să prevestească „declinul" analizei ca disciplină-pilot a matematicii și a întregii științe, trecerea pe prim-planul activității matematice a programelor de cercetare esențial finitiste.

Calculatoarele sunt implicate azi în multe feluri în cercetarea matematică în sine și în cunoașterea prin matematică a fenomenelor naturale: aflarea unor soluții aproximative la ecuațiile diferențiale (baza matematică a modelelor „convenționale" ale proceselor reale) prin metodele numerice încorporate în programe de calculator; rezolvarea unui număr imens de ecuații; simularea directă – nu prin apel la ecuații diferențiale, ci prin experimente computaționale – a multor procese naturale (cum ar fi un drum aleator) sau a unor sisteme complexe ce implică esențial procese de tip generativ etc. Modelarea proceselor fizice ca *procese computaționale* a adus pe primul plan al reflecției metodologice problema ireductibilității computaționale, în felul acesta, infinitul ne apare din nou, într-o alta formă: existența unor întrebări ce pot fi formulate asupra comportamentului final al unui sistem, dar care nu pot fi rezolvate în toată generalitatea lor prin niciun proces matematic sau computațional finit, constatarea și acceptarea unor probleme indecidabile în modelele matematice ale sistemelor fizice, descoperirea faptului că multe sisteme fizice sau matematice ar putea fi în realitate ireductibile computațional, toate acestea determină faptul că experimentul, fie fizic, fie computațional (numeric), devine singura cale de a studia asemenea sisteme; testarea succesivă a tuturor posibilităților prin apel la calculator face din acesta un instrument esențial în multe cercetări matematice sau în științele naturii. Analiza corespondenței dintre fenomenele naturale și procesele computaționale ne conduce astfel la o nouă formulare a problemei infinitului, la înțelegerea „căii computaționale" în abordarea sa, și nu la excluderea acestui concept din știința matematică a naturii.

Introducerea calculatoarelor, deși recentă, a influențat deja structura metodologică și conceptuală a științei, modificând direcția și obiectivele principale ale multor discipline; ea a generat – se zice – un nou tip de experimentare, un nou mod de gândire, în fine, o nouă paradigmă a cunoașterii și un sens nou al „legii științifice" (legile sunt acum privite ca *algoritmi* care ne determină modul de comportare a sistemelor[96]). Calculatoarele au extins sfera cunoașterii experimentale și teoretice (permițând experimentarea unui mare număr de legi ipotetice sau de forme consistente oarecare ale legilor). În privința impactului lor asupra infinitului

matematic, noua metodologie rezultată nu se substituie, ci completează şi extinde abordarea tradiţională. Potenţialul teoretic şi metodologic al analizei, bazat în mare măsură pe conceptualizarea şi operaţionalizarea infinitului, implicarea calculului infinitezimal în teoretizarea ştiinţifică fac puţin plauzibilă ipoteza declinului complet al analizei şi înlocuirea ei cu „matematica discretă şi ştiinţa manipulării simbolurilor"[72], chiar dacă ea va suferi unele „renormări conceptuale" prin extinderea nucleului ei structural în vederea abordării unor noi tipuri de fenomene şi sisteme din lumea reală.

[72] Vezi P. Lorenzen, *Die klassische Analysis als eine konstruktive Theorie,* în P. Lorenzen, *op. cit.,* p. 107.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CONCEPTUL DE „MARE SISTEM" ŞI IMPORTANŢA LUI METODOLOGICĂ ÎN PSIHOLOGIE

MIHAI GOLU

În etapa actuală, pe baza principiilor sintetizatoare ale ciberneticii, asistăm la o puternică dezvoltare şi penetraţie a spiritului de abordare sistemică în cele mai variate domenii ale ştiinţei. Faptul remarcabil nu constă însă în aceea că, în cadrul fiecărei discipline tradiţionale, se încearcă promovarea unui punct de vedere sistemic particular, propriu naturii calitative a fenomenelor care fac obiectul investigaţiei directe, ci în tendinţa de a subordona fapte substanţial diferite unor coordonate teoretico-metodologice comune. Aceasta este linia de dezvoltare a teoriei generale a sistemelor care-şi propune, în mare, două obiective de bază: a) înlăturarea izolării instrumentale şi comunicaţionale care caracterizează încă într-o măsură considerabilă diferitele „compartimente" ale ştiinţei contemporane şi b) depăşirea limitelor proprii atât atomismului, cât şi organicismului (integralismului), prin fundamentarea modului de analiză funcţional-dinamică. În acest sens, teoria generală a sistemelor urmăreşte să elaboreze determinările, principiile şi legile care sunt caracteristice „sistemelor" în general, făcând abstracţie de tipurile lor particulare, de natura elementelor componente şi de forţele care pun în relaţie elementele date.

În concordanţă cu obiectivele propuse, sistemul este definit ca un complex (ansamblu) uniteleologic de elemente aflate într-o interacţiune ordonată (neîntâmplătoare). Relevând caracteristicile formale ale unor entităţi denumite „sisteme", teoria generală a sistemelor dobândeşte un caracter pluri- sau interdisciplinar. Aceasta în două sensuri: primo – principiile sale se elaborează prin valorificarea generalizărilor de tip sistemic din cadrul diferitelor ştiinţe particulare; secundo – aparatul său conceptual şi operaţional este aplicabil în investigaţia şi interpretarea faptelor pe care şi le revendică ramurile tradiţionale ale ştiinţei.

Cel puţin în stadiul său actual, teoria generală a sistemelor subsumează mai curând o perspectivă de abordare sau o metodologie decât un model explicativ de ultima instanţă, aşa cum eronat consideră unii. Prin urmare, reprezentanţii ştiinţelor particulare trebuie să apeleze la ea nu pentru a găsi explicaţii gata fabricate pe care să le ataşeze pur şi simplu faptelor recoltate, ci pentru a desprinde indicaţii metodologice de organizare şi desfăşurare a cercetării şi prelucrării rezultatelor.

Una dintre cerinţele metodologice de bază care decurg din această teorie pentru cercetarea concretă este aceea de a stabili punctele de joncţiune dintre entitatea particulară dată şi mulţimea entităţilor din cadrul altor sfere de

investigație[1]. Ea este reclamată tocmai de relativitatea conceptului de „sistem" și de similitudinea structurală (formal-matematică) a transformărilor ce se „aplică" pe diferitele tipuri de evenimente.

Prin medierea conceptelor și principiilor ciberneticii cum sunt „informația", „comunicația", „autoreglarea", „tendința spre echilibru", „organizarea", „autoorganizarea", „echifinalitatea" etc., teoria generală a sistemelor s-a impus astăzi definitiv ca instrument de analiză nu numai în cadrul științelor zise funcționaliste (comportamentiste), ci și în al celor zise anatomiste (sau fizicaliste).

Utilitatea ei pentru științele psihologice este tot mai mult recunoscută și însușită. După cum remarca A. Rapaport, pentru științele comportamentelor hipercomplexe, cum este psihologia umană, teoria sistemelor permite găsirea modalităților optime de corelare și îmbinare a metodelor de tip determinist (mecaniste) cu cele de tip probabilist (organist-finalist) și alegerea structurilor matematice celor mai adecvate pentru o descriere riguroasă a faptelor[2].

În stabilirea coordonatelor unei aplicări eficiente a teoriei sistemelor la domeniul psihologiei umane, este esențial să adoptăm de la început conceptul de *mare sistem*. Aceasta a apărut ca rezultat al abordării sistemice a problemei reglării (și conducerii) cu care se confruntă cibernetica. Valoarea sa este eminamente operațională: nu se introduce în scopul clasificării sistemelor (al divizării lor în „mari" și „mici"), ci exclusiv în vederea desprinderii procedeului de analiză a comportamentului sistemelor reglabile, analiză care ia în considerație un coeficient înalt de complexitate structural-funcțională. Astfel, conceptul de „mare sistem" predetermină folosirea doar a acelor metode de investigație și descriere, care țin seama de existența strânsei interconexiuni dintre un număr foarte mare de factori, care condiționează comportamentul sistemului dat. O asemenea accepțiune o găsim conturată pentru prima oară în lucrarea compatriotului nostru dr. St. Odobleja[3]. Printre altele, a aborda o anumită entitate prin prisma conceptului de „mare sistem" înseamnă a recunoaște existența unui grad mai mare sau mai mic de nedeterminare a comportamentului său luat în ansamblu și a diferitelor părți componente ale acestuia, luate separat. Această nedeterminare apare ca rezultat al intersectării unui număr foarte mare de factori ca pondere diferită și distribuție aleatoare. Numărul mare de factori și împletirea lor aleatoare introduc o funcție probabilistică în locul celei primare univoce, ceea ce face ca reglarea sistemului să capete un caracter sinusoidal – de explorare și probare succesivă a alternativelor. De aici – caracterul relativ, dinamic-oscilatoriu al echilibrului unor astfel de sisteme și dependența finalității lor de capacitatea rezolutivă a mecanismului de comandă. Creșterea coeficientului de complexitate corelează strâns cu creșterea necesității de organizare. Iar aceasta atrage după sine necesitatea dezvoltării capacității sistemului de prelucrare și utilizare a unei cantități cât mai mari de informație despre o mulțime cât mai întinsă și variată de stări ale mediului ambiant.

---

[1] L. von Bertalany, *General Theory of Systems: Application to Psychology*, în *The Social Sciences. Problems and Orientations*, Mouton, UNESCO, 1968, p. 309–319.

[2] A. Rapaport, *Mathematical Aspects of General Systems Analysis*, în *The Social Sciences. Problems and Orientations*, Mouton, UNESCO, 1968, p. 320–337.

[3] St. Odobleja, *Psychologie Consonantiste*, Paris, Maloine, 1938 (vol. I), 1939 (vol. II).

Spre deosebire de noţiunile cu aplicaţie locală obişnuită, noţiunea de „mare sistem" se întemeiază pe faptul că entitatea la care se raportează este considerată în interacţiunea ei cu alte entităţi, ca parte componentă a unui ansamblu sistemic supraordonat. Cu alte cuvinte, obiectul teoriei „marilor sisteme" îl reprezintă sistemul reglabil luat ca mulţime de subsisteme intercorelate prin intermediul unui scop comun de funcţionare.

Stabilitatea şi „capacitatea vitală" a sistemului vor fi determinate atunci de gradul de omogenizare şi adaptare funcţională reciprocă a tuturor subansamblelor sale în raport cu finalitatea generală a lui. Schimbările care se petrec într-o parte sau alta a lui fiind corelative, ele vor avea, implicit, şi un efect compensator pentru echilibrul general. De aici decurge principiul complementarităţii funcţionale ca mod specific de realizare a comportamentului sistemelor hipercomplexe.

Conceptul de „mare sistem" presupune obţinerea tabloului general al comportamentului ca structură dinamică a relaţionării stărilor şi transformărilor unei mulţimi de elemente (componente) distincte. Deci „marele sistem", ca entitate dată, se realizează prin diferenţierea, specializarea şi integrarea într-o schemă funcţională de tip emergent a detaliilor. Ca urmare, pentru descrierea şi explicarea lui, esenţială devine relevarea structurii funcţionale, în unitatea dialectică a stării şi transformării sau, altfel spus, urmărirea traiectoriei generale a mişcării în câmpul probabilistic al „punctelor" de echilibru sau „negentropice" şi al celor de dezechilibru sau „entropice".

Datorită înaltului său coeficient de complexitate şi heterogeniei sarcinilor de reglare, „marele sistem" este în esenţă semistabil: echilibrul său nu se reprezintă niciodată printr-un punct şi nici nu rămâne permanent la aceleaşi valori: acesta este o rezultantă statistică, o medie ponderată care oscilează în chip aleator în interiorul a ceea ce am putea numi o *fâşie de siguranţă*.

În acest fel, comportamentul lui implică mai multe traiectorii, în principiu neintersectabile, potrivit diversităţii tipurilor de reglare pe care le realizează.

În raport cu propria sa existenţă, o entitate care se subsumează conceptului de „mare sistem" se caracterizează prin trei tipuri principale de reglare: *reglare de stabilizare, reglare de optimizare* şi *reglare de dezvoltare*. Toate au la bază conexiunea inversă, chiar dacă anumite verigi concrete ale comportamentului sunt de tip deschis (legătura univocă între mecanismul de comandă şi execuţie, pe de o parte, şi „obiectul" reglabil, pe de altă parte). Funcţia lor adaptivă este însă diferită. Astfel, reglarea de stabilizare (homeostazică) este destinată menţinerii la nivel pe cât posibil constant a unor variabile de bază, a căror modificare dincolo de valorile date ar avea efect perturbator general asupra sistemului. Mecanismul de comandă şi execuţie este în aşa fel legat cu aceste variabile, încât oricărei oscilaţii a lor i se opune o „contracţiune" de natură să le readucă la nivelul iniţial de echilibru. Din punct de vedere teoretic şi chiar practic, comportamentele homeostazice (stabilizatoare) pot fi descrise cu ajutorul „modelelor automat" deterministe. Căci, deşi oscilaţiile posibile ale variabilelor corespunzătoare se produc aleator şi, deci, nu pot fi precis prevăzute dinainte, putem totuşi stabili cu exactitate legea care le leagă de mecanismul de execuţie şi fixa în acest fel valorile semnalelor reglatoare şi semnul acţiunii de reglare.

Reglarea de optimizare răspunde scopului de realizare a echilibrului energetico-funcțional al sistemului în condițiile existenței mai multor alternative. În diferitele momente ale traiectoriei mișcării sale, sistemul ajunge în situații când, pentru obținerea unui efect adaptiv, are la dispoziție mai multe variante de acțiune sau când, pentru atingerea unui nivel corespunzător de echilibru dinamic, se impune perfecționarea tipului dat de comportament. În primul caz, mecanismul de reglare trebuie să procedeze la o analiză și comparare succesivă a variantelor posibile ale acțiunii reglatorii și să aleagă dintre toate pe cea optimă, adică pe cea care, în contextul dat, conduce la obținerea efectului adaptiv final cel mai bun și cu consumul cel mai mic de forțe, energie și timp. Spre deosebire de formulările tradiționale ale sarcinilor de conducere, în „teoria marilor sisteme", criteriile care determină eficiența procesului de reglare nu pot fi privite ca date. De aceea, reglarea de optimizare reclamă ca, pentru fiecare sarcină și variantă de echilibrare, să fie stabilit un criteriu I, a cărui valoare numerică exprimă în mod univoc eficiența acțiunii reglatorii. În raport cu „marele sistem", satisfacerea acestei cerințe este îngreuiată de faptul că fiecare entitate sistemică reprezintă un subsistem al unui oarecare alt sistem de rang superior, în care entitatea considerată intră ca parte componentă. Dar sarcinile reglării unei părți a sistemului sunt determinate de sarcinile sistemului căruia îi aparține. De aceea, pentru niciun sistem concret nu se poate formula exact și riguros sarcina conducerii (reglării), fără a ne ridica la nivelul unei viziuni generale care să ne permită introducerea în analiză a factorilor care condiționează pozitiv sau negativ profilul de stare și traiectoria transformărilor. Privită dintr-un asemenea unghi, alegerea criteriului de eficiență (I), în cadrul reglării de optimizare, trebuie să se întemeieze pe un compromis rațional, pe de o parte, între câștiguri și pierderi, iar pe de alta, între valorile câștigurilor (sau pierderilor) și termenele de obținere a lor. Se înțelege atunci că deciziile adoptate de mecanismul de comandă vor depinde nu numai de care anume factori și în ce fel participă în expresia de evaluare a criteriului I, dar și de ponderile ce li se vor acorda, în funcție de termenul de obținere a câștigurilor și pierderilor corespunzătoare.

Unul dintre modurile posibile de a considera distribuția câștigurilor și pierderilor în timp este introducerea funcției φ (t), luată în concordanță cu caracterul sarcinii. Aceasta trebuie să fie o funcție monoton descrescătoare (pentru a da prioritate termenelor mai apropiate de obținere a câștigurilor) care trebuie să intre ca termen înmulțitor pentru criteriul I. Întrucât, așa cum am menționat, „marele sistem" este autoreglabil, stabilirea adecvată a criteriului de eficiență și alegerea variantei optime de comportare depind de capacitatea rezolutiv-decizională a mecanismelor sale centrale de comandă.

Când alegerea variantei optime nu este posibilă de la început, ea se desprinde treptat, potrivit principiului probelor și erorilor. Comportamentele apreciate ca optime pentru situația dată se consolidează și se stochează, lărgindu-se repertoriul disponibilităților operaționale.

În cel de-al doilea caz, reglarea de optimizare presupune realizarea unui proces de corectare și adecvare, prin conexiune inversă, a tipului de comportament deja ales pentru obținerea, cu ajutorul lui, a nivelului de echilibru așteptat (pre-

conizat). Printre altele, în conținutul procesului respectiv intră: „perfecționarea" circulației informației între elementele mecanismului de reglare, optimizarea parametrilor acțiunii reglatorii – rapiditatea, periodicitatea, forța, direcția – conectarea unor subprograme („rutine" suplimentare, modificarea indicatorilor valorici ai acțiunilor reglatorii de fond subdominante) etc. Dacă, în ciuda tuturor acestor măsuri de corecție, nu se ajunge la un echilibru optim, comportamentul dat este anulat și sistemul este obligat să adopte o altă modalitate de finalizare.

Cele două tipuri de reglare menționate mai sus se raportează la o organizare dată și se desfășoară în limitele unor structuri date, fiind subordonate direct sau indirect conservării acestor structuri. Spre deosebire de ele, *reglarea de dezvoltare* este legată de transformarea și perfecționarea continuă a organizării inițiale. Realizându-se pe baza unui larg schimb energetic și informațional între sistem („marele sistem") și mediul ambiant, ea acționează constant în direcția trecerii sistemului de la o organizare „proastă" la una „bună", prin restructurarea schemelor de interconexiune a elementelor componente și lărgirea registrului acțiunilor (comportamentelor) antientropice și antialeatoare, în condițiile creșterii volumului influențelor aleatoare ale mediului. Luată ca tendință generală, reglarea de dezvoltare se desfășoară sub imperativele legii absolute a evoluției, fiind astfel subordonată determinismului dinamic. Considerată însă în limitele reale de loc și de timp, ea ne apare ca fenomen stohastic: în fiecare moment, la nivelul sistemului, interferând un mare număr de factori și forțe de natură și sensuri diferite, uneori opuse, forma concretă a dezvoltării devine o funcție probabilistică. În fața sistemului, din punctul în care se află, se deschid mai multe traiectorii de mișcare, fiecare dintre ele având o probabilitate pozitivă. Angajarea pe una dintre aceste traiectorii se realizează mai mult sau mai puțin întâmplător, dar, odată aleasă, traiectoria respectivă tinde să se impună ca unică, mărindu-și probabilitatea de apariție în cadrul evenimentelor care alcătuiesc existența sistemului și, corespunzător, reducându-se probabilitatea celorlalte alternative inițial posibile. Se poate astfel spune că reglarea de dezvoltare asigură alegerea și fixarea unor stări „preferențiale" din mulțimea inițială a stărilor întâmplătoare, posibile ca „evenimente".

Dacă sistemul dispune de capacitatea ca, pe lângă modelul mediului ambiant, să realizeze și propriul său model pe care să-l opună celui dintâi, reglării de dezvoltare i se adaugă dimensiunea anticipației și prospectivei. Comportamentul sistemului devine în acest caz maximal activ, sistemul căutând și alegând din mulțimea stărilor posibile pe acelea care concordă cel mai bine cu modelul său și neutralizând pe celelalte. Decurge de aici că valoarea efectului adaptiv final depinde de caracteristicile acestui model, de completitudinea, fidelitatea și adecvarea lui în raport cu influențele și solicitările mediului extern. Reglarea de dezvoltare nu se mai reduce atunci doar la asigurarea trecerii sistemului de la o stare la alta pe o traiectorie cu sens ascendent; ea privește, de asemenea, procesul de elaborare a unui model adecvat al lumii externe și a unui model corelat al sistemului însuși. Prin aceasta se ajunge la nivelul cel mai înalt de comunicație informațională și coechilibrare dinamică, antientropică, între sistem și mediu, care, deocamdată, este propriu, în forma lui plenară, numai organizărilor umane.

Din cele arătate mai sus, se desprinde clar ideea că reglarea de dezvoltare nu poate fi descrisă cu ajutorul unor scheme bazate pe operatori cu sens univoc; ea poate fi aproximată cu ajutorul unor modele probabiliste, în care să se realizeze o împletire unitară a teoriei lanţurilor, teoriei jocurilor cu sumă nenulă şi cu mai mulţi parteneri şi a teoriei prospectivei. Aceasta este însă o sarcină extrem de dificilă a cărei rezolvare aparţine viitorului. Esenţial este să realizăm, deocamdată, o imagine cât mai veridică despre complexitatea acestui tip de reglare şi să admitem posibilitatea analizei lui riguros ştiinţifice.

Sintetizând cele spuse până acum, putem conchide că adoptarea conceptului de „mare sistem" reclamă admiterea în planul analizei sistemelor reale hipercomplexe a organizării ierarhice, plurinivelare a comportamentului şi a relaţiei de complementaritate dintre diferitele tipuri de reglare şi, în primul rând, dintre reglarea homeostazică, reglarea de optimizare şi reglarea de dezvoltare.

Primul aspect presupune că, în cadrul unui „mare sistem", nivelul de adaptare şi gradul de organizare sunt condiţionate de modul în care se îmbină autonomia relativă a mecanismelor locale de comandă cu controlul mecanismelor centrale asupra comportamentului şi echilibrului sistemului în ansamblu. Într-o structură de tip ierarhic, se realizează o selectare şi comprimare a informaţiei despre stările sistemului de jos în sus şi o detaliere, completare, particularizare a ei de sus în jos. Cu alte cuvinte, rezolvând sarcinile locale de reglare, mecanismele de comandă de la nivelele inferioare expediază spre centru informaţii doar despre acele modificări, oscilaţii, stări etc. ale elementelor subordonate, care prezintă importanţă pentru valoarea echilibrului general al sistemului şi pentru elaborarea strategiei de ansamblu a reglării. În ordine descendentă, mecanismele centrale expediază asemenea informaţii care vizează, cu precădere, sarcinile generale de reglare a sistemului (stabilizare, optimizare, dezvoltare). La nivelul fiecărui punct de comandă ierarhic subordonat, aceste informaţii sunt detaliate şi particularizate în conformitate cu starea actuală şi tendinţa de mişcare a elementelor date, faţă de sensul reglării (conducerii) generale. Astfel, se realizează permanent o adaptare dinamică şi reciprocă a stării părţilor şi ansamblului (întregului), ca răspuns la variaţia condiţiilor mediului ambiant şi intern a sistemului. În condiţii de mediu puternic variabile, organizarea ierarhică a comportamentului este singura alternativă optimă a unui „mare sistem" pentru a supravieţui şi a-şi asigura evoluţia.

Cel de-al doilea aspect scoate în evidenţă faptul că, în cadrul unui „mare sistem", legăturile dintre mărimile de intrări şi cele de ieşire (input/output) se realizează în forma mai multor scheme operaţionale. Comportamentul său este expresia interacţiunii şi completării reciproce dintre structuri deterministe şi probabiliste, fiecare dintre acestea prezentând grade diferite de complexitate. Din tabloul general al stărilor şi transformărilor care-l caracterizează, pot fi desprinse cel puţin următoarele tipuri de „înlănţuiri":

a) *lanţuri lineare ordonate*, care se reprezintă sub forma unei succesiuni de vectori (S_1 6 S_2 6 S_3); ca exemplu simplu putem menţiona comportamentul de deplasare, de translaţie, de locomoţie, care poate fi redat printr-o relaţie mecanistă ((S_0) (t_0PV) 6 S_1 (t_1PV); dacă ştim starea (S_0) a obiectului la momentul iniţial (t_0), putem prevedea starea lui la momentul (t_1), toate celelalte condiţii rămânând neschimbate;

b) *lanţuri probabiliste bivalente*; dintr-o poziţie ($E_{1,2}$) sistemul poate trece în oricare dintre cele două stări posibile, cu o probabilitate egală sau nu. Astfel, cunoscând starea sistemului la momentul iniţial (t_0), noi nu mai putem prevedea cu aceeaşi exactitate, ca în cazul anterior, care va fi starea lui în momentul (t_1).

Acest gen de înlănţuire poate fi întâlnit în comportamentele demografice – naşterea copiilor de un sex sau altul – în procesul de adoptare a deciziilor, în structurile logice de tip boolean ale gândirii etc.;

c) *lanţuri probabiliste polivalente*, în care, dintr-o poziţie dată, sistemul poate trece, ca urmare a unei influenţe externe, în mai multe poziţii, cu probabilitatea egală sau nu. În acest caz, comportamentul lui apare ca o succesiune în evantai de familii de vectori, fiecare având o anumită valoare de probabilitate.

Asemenea lanţuri caracterizează o bună parte din comportamentele demografice şi sociale (relaţiile interpersonale, programarea activităţilor, adoptarea deciziilor în situaţii gen labirint, comportamentele de competiţie, în care fiecare concurent dispune de mai multe strategii etc.);

d) *lanţuri probabiliste de contagiune*, care exprimă modul aleator de concretizare a efectului influenţei unui element asupra celorlalte elemente cu care comunică (interacţionează) şi direcţia de evoluţie (extindere) a acestui efect.

Modificarea stării unui element poate fi transmisă cu o anumită probabilitate fiecăruia din elementele cu care acesta vine în contact. Transmisă realmente unui element oarecare, densitatea de probabilitate se schimbă: aceeaşi influenţă porneşte acum din două puncte diferite şi se exercită asupra unui număr deja mai mic de elemente (n-1) ş.a.m.d.

O asemenea matrice de condiţionări o găsim la baza unor comportamente de grup (formarea sistemului de opinii, atitudini, gusturi, convingeri, reacţiile în lanţ etc.). Organizarea ierarhică a structurii funcţionale (comandă şi control), precum şi corelarea intersectabilă a mai multor forme de reglare ne conduc la concluzia că starea „marelui sistem", spre deosebire de cea a sistemelor lineare, pur mecanice, nu este univoc determinată de trecutul lui, ceea ce reclamă ca, în analiză, să îmbinăm procedeele bazate pe principiile şi legile logicii formale (deterministe) cu cele bazate pe conceptele de probabilitate, serie statistică cumulativă şi euristică. Privit macroscopic şi ca organizare finită „marele sistem" se comportă determinist, întrucât, în orice stare s-ar afla, el evoluează în mod necesar către starea cea mai probabilă (consecinţă a acţiunii celui de-al doilea principiu al termodinamicii). Considerat însă microscopic şi ca structură hipercomplexă, el se comportă aleator, fiecare stare realizându-se ca speranţă matematică de un anumit grad, pe baza unor variaţii particulare, în esenţă aleatoare.

În acest caz, lui îi devin aplicabile în aceeaşi măsură şi simultan mai multe modele teoretice explicative, corespunzător multidimensionalităţii sale structural-funcţionale. Fiecare dintre aceste modele dezvăluind un anumit aspect – fizic, chimic, morfologic, funcţional etc. –, niciunul nu este singur suficient şi exhaustiv, deşi în sine poate fi oricât de coerent, pentru a oferi o explicaţie completă. Aceasta nu se obţine însă nici din însumarea simplă a tuturor modelelor pe care le furnizează ştiinţele particulare tradiţionale. Se impune ca însuşi procesul de

investigare şi cercetare a „marelui sistem" să fie conceput şi realizat în spirit interdisciplinar. Într-un astfel de cadru, apare necesitatea unei operaţii de analiză şi sinteză de tip superior; subordonaţi unui obiectiv comun, folosind un instrument de comunicaţie comun, cercetătorii vor trebui să caute, fiecare pe terenul său de aplicaţie, nu amănuntele nesemnificative de departajare exclusivistă a entităţilor sistemului, ci coordonatele integrative, care îşi găsesc raţiunea nu în sine, ci în dinamica generală a sistemului. Atunci, firește, platforma comună din care se vor desprinde şi spre care vor converge direcţiile de cercetare o constituie ansamblul sarcinilor de reglare care determină specificul legic al sistemului dat.

Privite prin prisma conceptului de „mare sistem", aceste sarcini le-am putea eventual împărţi în două mari categorii: a) *operaţionale* şi b) *funcţionale*. Cele din prima categorie constau în: alegerea structurii adecvate a legăturilor energetico-informaţionale dintre elementele şi părţile componente ale sistemului, planificarea tacticii şi strategiei comportamentului în ansamblu şi a subsistemelor-părţi, evaluarea rezultatelor funcţionării sistemului din perspectiva criteriilor echilibrului optim şi a tendinţei de evoluţie ulterioară. Sarcinile din cea de-a doua categorie rezidă, cu precădere, în realizarea planurilor şi strategiilor elaborate în procesul rezolvării sarcinilor operaţionale, în condiţiile apariţiei inevitabile a situaţiilor neprevăzute în timpul planificării sau programării. Astfel, profilul general de stare a sistemului, la fiecare moment dat, se conturează ca rezultat al corelării dinamice, la diferite nivele integrative, a celor două clase de sarcini.

Întrucât natura lor calitativă depinde de tipul sistemului de referinţă, abordarea interdisciplinară, de pe poziţiile teoriei comenzii şi controlului, a uneia şi aceleiaşi entităţi structurale nu duce câtuşi de puţin la nivelare interpretativă. Dimpotrivă, fixând un cadru comun, acest principiu metodologic oferă, totodată, criterii şi procedee eficiente de distincţie, comparaţie, selecţie şi clasificare.

În lumina celor de mai sus, conceptul de „mare sistem" devine expresia cea mai înaltă a abordării în spiritul teoriei generale a comenzii şi controlului a sistemelor reale hipercomplexe. Fiecare dintre implicaţiile lui luate în parte îşi găseşte o aplicabilitate directă în analiza psihologică. Important este însă să subliniem aici că, luat ca întreg global, acest concept deschide perspective promiţătoare în direcţia elaborării unui model explicativ incompatibil mai adecvat şi mai riguros, sub raport ştiinţific, decât modelele create de diferitele şcoli şi orientări ale psihologiei tradiţionale. În locul „modelului-robot" al comportamentului uman prefigurat de psihanaliză, behaviorismul clasic, neobehaviorism, psihologia fiziologică, psihofizica clasică, bazat pe admiterea caracterului pur reactiv al organismului la stimulii din mediul extern sau intern (acceptarea primatului obiectului asupra subiectului) sau în locul modelului „gestaltist" şi „convenţionalist", bazat pe considerarea ieşirilor independent de intrări (primatul subiectului asupra obiectului), conceptul de „mare sistem" impune adoptarea unui model de tip „interacţionist", în care subiectul şi obiectul formează o unitate dinamică indisociabilă, iar intrările şi ieşirile sistemului se corelează şi se condiţionează reciproc. Această condiţionare înlătură atât teoria îngust-asociaţionistă care postulează natura pasiv-aditivă a comportamentului uman, cât şi teoria imanentist-

nativistă, care concepe activitatea psihică în forma unor stări subiective pure, ireductibile sau a unor structuri (configurații) închise, în sine imuabile. Relaționarea dinamică reciprocă între stările actuale şi cele anterioare, între intrările şi ieşirile sistemului relevă caracterul de structură deschisă a comportamentului, simetria factorilor externi şi interni în raport cu principiul echifinalității subiectului uman în calitatea lui de „mare sistem". În opoziție cu viziunea tradițională care, în analiza fenomenului psihic, urmărea disocierea cât mai netă între influențele mediului extern şi ansamblul condițiilor interne ale subiectului, conceptul de „mare sistem" reclamă necesitatea considerării acestora ca formând o *serie convergentă*, în care „evenimentele" componente interacționează în acelaşi plan şi conduc la un efect emergent.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CATEGORII ÎN FILOSOFIA MENTALULUI

ANGELA BOTEZ

§ 1. INTRODUCERE ÎN FILOSOFIA MENTALULUI[1]

În încercarea de a arăta ce este filosofia mentalului[2] vom prezenta în cele ce urmează câteva definiţii, concepte şi teme, orientări şi personalităţi ale domeniului. Filosofia mentalului reprezintă abordarea ontologică (a naturii), epistemologică (a explicaţiei şi înţelegerii), semantică (ca semnificaţiei) a eului uman, a actelor sale cognitive, a conştiinţei şi a comportamentului intenţional. Ea se constituie astăzi şi ca fundamentare metodologică a ştiinţelor cognitive - discipline noi apărute în aria cercetării stărilor şi proceselor conştiinţei.

Ca ramură a filosofiei se delimitează, dar şi interacţionează cu filosofia limbajului, a ştiinţei, cu logica şi cu metafizica. Se raportează, de asemenea, la rezultatele ştiinţifice obţinute de psihologie, cibernetică, teoria inteligenţei artificiale, ştiinţele cognitive. Există baze ale filosofiei mentalului în istoria filosofiei[3] încă de la gânditori antici, în cognitivismul lui Socrate şi Platon, în funcţionalismul naturalist al lui Aristotel, continuând cu elemente de reprezentaţionalism mental în scolastica medievală, cu dualismul cartezian, fizicalismul şi introspecţionismul lui Spinoza, la Berkeley, care identifică existenţa cu percepţia *(esse est percipi)*, dar mai ales la Hume în teoria despre calităţi şi conţinut mental, la Leibniz despre comunicare şi calcul mental şi la alţii. Mai putem nota existenţa unui anume tip de funcţionalism şi cognitivism la Kant, concepţia fenomenologică a intenţionalităţii la Husserl, unitatea logic-psihic-fizic-practic în viziunea pragmatică şi concepţia fenomenelor mentale a şcolii analitice.

Există o serie de filosofi pe care-i putem considera precursori ai filosofiei contemporane a mentalului datorită unor concepte şi metode pe care le utilizează. Dintre ei amintim pe: Occam cu limbajul mental, Descartes cu dualismul mintemateric, Ramsey cu teoria funcţionalistă a credinţei *(belief)*, Wundt cu procesele

---

[1] Acest articol reprezintă un fragment din studiul introductiv al volumului *Filosofia mentalului*, care a fost publicat la Editura Ştiinţifică în 1996.

[2] Am tradus *Philosophy of Mind* prin filosofia mentalului, dar şi prin filosofia minţii, în cursul lucrării se întâmplă să folosim şi expresii engleze ca în cazul cuvintelor ce denumesc relaţia *mind-body* (minte-trup), *background* sau *supervenience*, întrucât cuvintele limbii române nu exprimă exact ceea ce înseamnă aceşti termeni în limba engleză. Pentru traducerea unor expresii m-am consultat în Anglia cu Tim Crane, Ted Honderich şi David Papineau, care sunt de părere că „filosofia mentalului" poate fi un echivalent acceptabil pentru „mind philosophy".

[3] J.C. Smith (ed.), *Historical Foundalions of Cognitive Science*, Boston, Kluwer Acad. Publ., 1990.

psihomentale şi părţile lor, Wittgenstein cu jocuri de limbaj şi forme de viaţă. De asemenea, alţii cum ar fi Titchener, Bergson, Jung, Freud, Teilhard de Chardin, Merleau-Ponty, Habermas, Chomsky. La câţiva dintre aceştia vom reveni mai jos. Găsim clemente de filosofie a mentalului la filosofi români: C. Rădulescu-Motru, L. Blaga, M. Florian, S. Odobleja.

Conceptele şi noţiunile prezente în majoritatea lucrărilor de filosofie psihologică şi a mentalului sunt: 1) Eu, conştiinţă, intenţionalitate; 2) Stări, acte şi procese mentale - evenimente mentale; 3) Cunoscător, cunoscut, cunoaştere; 4) Subdeterminare (underdetermination), survenire (superveniance), credibilitate (reliability); 5) Credinţe, dorinţe, speranţe, amintiri - atitudini mentale; 6) Imagine, reprezentare, inteligibilitate; 7) Simbol, concept, sens; 8) Personalitate, identitate, pluralitate; 9) Intensional, extensional; 10) Subconştient, emotiv, iraţional; 11) Libertate, normativitate, subiectivitate.

Dintre temele şi problemele frecvent abordate, enumerăm aici pe cele despre natura eului, a conştiinţei şi a cogniţiei; realitatea subiectivă, real psihic şi mental; despre raportul minte-corp (mental-fizical, materie-conştiinţă, suflet-corp); definirea conştientului şi a intenţionalităţii; relaţia explicaţie – interpretare, logic-psihic, psihologie-ştiinţă empirică, empirism-hermeneutică; despre bazele biologice şi psihologice ale cognitivului uman; gramatica mentală şi structura limbajului; inteligenţă animală, umană şi artificială; despre comunicare şi experiment mental, libertatea voinţei (liber arbitru) şi determinarea deciziei; despre relaţia computer - self-inteligenţă - modele mentale; ştiinţele cognitive şi cotitura psihologică în filosofie.

În aria filosofiei mentalului, orientările principale angrenate în dezbateri sunt: materialismul eliminativ şi monismul anomalistic, naturalismul, fizicalismul şi funcţionalismul – în viziunea cărora mentalul face parte din lumea naturală ca funcţie a corporalului; mentalismul şi holismul emergetist care susţine că existenţa mentală diferă de cea fizică şi are o structură psiholingvistică şi un comportament intenţional. La care se adaugă: conecţionismul – actele mentale sunt rezultat al conexiunilor neuronice interne cu structuri nodale paralele, contextualismul – actele mentale sunt rezultate ale influenţei mediului asupra subiectului, cognitivismul – toate actele mentale sunt de natură cognitivă, şi constructivismul - factori cognitivi şi sociali interacţionează în construcţia actelor mentale. Se mai poate vorbi de externalism, reliabilism, internaţionalism, neutralism, de teoria identităţii, a unităţii şi a constituirii mentalului şi fizicalului.

Ca personalităţi reprezentând explicit această disciplină filosofică îi putem enumera pe: Sirawson, Ryle, Searle, Davidson, Sellars, Block, Fodor, Churchland, Dennett, Hacker, Honderich, Putnam, Nozick, Pollock, Papineau, Rorty, Meilor, Wilkes, Parfit. Sperry, Harre, Mc Intyre, Crane şi alţii. Apar astăzi şi o serie de reviste de filosofia minţii şi ştiinţe cognitive dintre care amintim: „Mind", „Mind and Machines", „Philosophical Psychology", „Philosophy and Psychology".

După *Dicţionarul de filosofie* de la Oxford, editat în 1996, filosofia mentalului încearcă să răspundă la întrebări cum ar fi: Este mentalul distinct de materie? îl putem noi defini ca fiind conştient şi putem noi descoperi raţiunile

principale pentru care decidem că şi alte creaturi ar fi conştiente sau că maşinile pot fi construite în aşa fel încât să fie conştiente? Ce înseamnă a gândi, a simţi, a experimenta, a-ţi aminti? Este de folos să separi funcţiile minţii, memoria de inteligenţă sau raţionalitatea de sentiment? Formează oare funcţiile mentale o unitate? Filosofiile principale ale mentalului de tradiţie occidentală includ varietăţi de „fizicalism" şi de „funcţionalism" care încearcă definirea specificului evenimentelor mentale cu ajutorul conceptelor de intenţionalitate şi conştienţă şi de relaţii mind-body şi formal-experimental[4].

Se pun astăzi în discuţie corelaţiile şi diferentele dintre obiectul şi scopul ştiinţelor cognitive şi ale filosofiei mentalului căutându-se definirea ariei lor de preocupări. Noile discipline – ştiinţele cognitive care reprezintă un fel de sinteză a rezultatelor cercetărilor de psihologie, lingvistică, antropologie, neurobiologie, cibernetică, teoria informaţiei – ridică probleme filosofice cu privire la natura cunoaşterii umane. Astfel că filosofia minţii şi psihologia filosofică constituie adesea baze teoretice pentru dezvoltarea acestor noi discipline în măsura în care abordează aspectele ontologice şi epistemologice, natura şi structura stărilor mentale, relaţiile lor cu contextul fizical (cum ar fi corpul uman şi mediul natural), modelarea proceselor cognitive reprezentative şi definirea maşinii inteligente.

Ştiinţele cognitive sunt definite ca studiul sistematic al cogniţiei şi al fenomenelor psihologice asociate pe baza faptelor evidenţiate prin structurarea, acumularea şi utilizarea cunoaşterii în comportamentul cibernetic. Analogia se face deci de la computer la creier. Conecţionistii sunt cei care susţin că mintea este activitatea unei structuri neuronale invariante, un procesor neural paralel distributiv. Alţi autori sunt de părere că în aria ştiinţelor cognitive nu există evidenţe destul de tari pentru legi şi generalizări de tip ştiinţific clasic. Problema ce apare se referă la posibilitatea altui tip de ştiinţe asupra minţii, în afară de cele fizicale, şi dacă ele sunt ontologic legitimate de un alt tip de existenţă decât cea reală, substanţială şi de legile specifice ale acesteia. Din punct de vedere filosofic, problemele de mai sus, legate de ştiinţa cognitivă, au fost puse în modalitate contemporană în filosofia ştiinţei şi a limbajului de Wittgenstein, Ryle, Davidson, Sellars, Block, Fodor şi Putnam, Churchland etc.

Conecţionismul reprezentat de St. Stich[5], P. Smolensky, P. Churchland este o abordare nouă în câmpul interdisciplinar cunoscut ca ştiinţă cognitivă care se ocupă de maşina cibernetică şi funcţionarea creierului. Sistemul conecţionist, spre deosebire de cel clasic, are o structură neurală compusă din centre nodale multiple cu legătură între ele, nesubordonate unui centru de procesareMt ar conduce operaţiile sistemului. Conexiunile între centrele nodale sunt astfel realizate încât recreează informaţia de câte ori este nevoie; ca atare nu au memorie precum computerele convenţionale. Conecţionismul este denumirea dată cercetărilor care intenţionează să construiască astfel de modele de sisteme, dar şi concepţiei asupra cunoaşterii care interpretează cognitivul pornind de la sistemele de inteligenţă artificială spre stările mentale ale creierului uman. Concepţia favorizează teoria

[4] Simon Blackburn, *Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1996.
[5] Stephen P. Stich, *From Folk Psychology to Cognitive Science*, London, Penguin Books, 1983.

relațiilor psihofizicale și materialismul eliminativ. Se susține că, dacă un astfel de model ar putea explica toate aspectele mentalului, atunci grupul de teorii clasice ale cunoașterii ar fi falsificat și entitățile postulate de el ar trebui eliminate.

Conecționismul tinde să înlocuiască paradigma epistemologică clasică prin filosofia mentalului și psihologia cognitivă. El încearcă să rezolve pe baza unei noi structuri neurale multe dintre problemele ce păreau insolvabile, explicând funcționarea creierului ca un transductor echipat cu posibilitatea reprezentării distributive și a detectării erorii. Pe această bază Paul Churchland[6] promovează teoria *materialismului eliminativ* care consideră că psihologia simțului comun ar susține numai teorii false despre lucruri ontologic inexistente cum ar fi: credința, dorința, intenția, amintirea, speranța, temerea. Orice referire la ele rămânând o referire la ceva misterios și obscur, știința despre stările mentale se cere de aceea redusă la abordarea bazelor neurofiziologice fizicale ale acestora, în general, eliminativismul cere renunțarea la acele părți ale cunoașterii care sunt impregnate de erori, în cazul filosofiei minții nu numai la psihologia bunului simț, ci și la termeni cum ar fi: „conștiință", „eu", „qualia", „intenționalitate" etc. Până în momentul în care se vor dezvolta în așa măsură științele cognitive încât vor reuși înțelegerea științifică a acestor termeni, se impune eliminarea lor, susține Churchland.

Despre tentativele de a dezvolta o filosofie a minții exclusiv inspirată de științele cognitive și pe o direcție reducționistă, P. M. S. Hacker[7], cunoscut comentator al lui Wittgenstein și promotor al unor concepții filosofice proprii asupra mentalului, afirmă că ele reprezintă o nouă formă de „barbarism" filosofic, după cum bine le-a caracterizat N. Malcom, fiind în mare parte scientiste, dar în ce are scientismul mai rău. Filosofia mentalului se dovedește a fi mai mult decât o metodologie a științelor cognitive.

Științele cognitive se ocupă de descrierea structurilor și proceselor mentale ca fiind distincte de factorii sociali și biologici. Termenul de știință cognitivă[8] a fost folosit cam o decadă după cel de-al doilea război mondial pentru a numi un mod de investigație psihologică în școala behavioristă (empiristă) cu interes explicit pentru structuri și procese mentale, în acea accepție behaviorismul a fost reprezentat în principal de Skinner. Științele cognitive sunt astăzi favorizate de existența computerului, un instrument cu utilizare dublă: pentru cercetarea realității și ca model al minții umane. Cu ajutorul lui se propune un model explicativ al cunoașterii care relevă dependența actelor cognitive de capacitatea informativă a subiectului asistat de calculator (amplificator și stimulator al inteligenței naturale). Se abordează astfel teme clasice cu instrumentul oferit de inteligența artificială.

Problemele care se pun la ora actuală în filosofia minții cu privire la științele cognitive pot fi sintetizate în diverse întrebări cum ar fi:

---

[6] P.S. Churchland, *Neurophilosophy. Towards an Unified Theory of Mind-Brain.* Cambridge, MIT Press. 1986.

[7] P.M.S. Hacker. *Wittgenstein and Post-War Philosophy a Oxford,* în *Proceeding of the 17 th. Im. Wittgenstein Simposium,* Oxford. 1994.

[8] A. Goldman (ed.), *Reading in the Philosophy and Cognitive Science,* Cambridge; MIT Press, 1994.

1. Explicaţia formării credinţelor *(beliefs):* Ce este credinţa? Există ea în mod real şi cum poate fi explicată sau modelată ca atitudine propoziţională? Se ocupă de aceasta Fodor, Stich, Garfield.

2. Problema inferării stărilor interne pe baza unor comportamente externe observate: Se poate ajunge la comportamente diferite pe baza aceloraşi circumstanţe interne, mai ales când e vorba de comportamente verbale, inferenţiale sau introspective, deci intenţionale? Au încercat răspunsuri Phylyshyn[9], Cummins şi Dennett.

3. Bazele biologice ale mentalului şi naşterea conceptelor: Care este natura proceselor cognitive, ale percepţiei şi reprezentării? Există abordări la Fodor, Putnam şi Peacocke[10].

4. Conştiinţa şi reflectarea: Ce înseamnă să fii conştient? Ce înseamnă reflectarea propriilor operaţii mentale şi reprezentarea lor în concepte şi credinţe cu existenţa intenţională? Despre aceste probleme au scris Mc Intyre, Ornstein, Dennett.

5. Înţelegerea structurii gândirii prin structura limbajului natural descoperită pe baza analizei lingvistice: Există o gramatică mentală? Are gândirea o structură sintactică ca şi limbajul sau una semantică? încearcă răspunsuri Fodor, Brand. Garfield.

Altă preocupare principală a filosofiei contemporane a mentalului, în afara ştiinţei cognitive este problema reprezentării mentale[11], cu temele asociate acesteia: natura explicaţiei psihologice, cauzalitatea mentală, mintea în calitate de computer, reducţia conţinutului mental, intenţionalitatea. Această preocupare presupune relaţia în cercetare a disciplinelor lingvisticii, psihologiei, inteligenţei artificiale. După părerea lui Tim Crane există două modalităţi de abordare în filosofia mentalului cu rădăcini istorice la Galileo, Bacon, Descartes şi Newton – concepţia mecanică asupra lumii şi la Aristotel, în Evul Mediu şi în Renaştere – concepţia organică finalistă asupra universului. Concepţia mecanică a mentalului explică orice existenţă organică prin părţile anorganice, iar concepţia organică invers, orice element anorganic este interpretat în contextul unui organism. Mentalul a fost situat de Descartes în afara universului mecanic al materiei, de aici începând dezbaterea raportului minte-corp cu multiplele sale abordări ştiinţifice şi filosofice. Perspective reducţioniste sau non-reducţioniste s-au succedat până astăzi când o disciplină filosofică specială, filosofia mentalului (minţii), şi-a stabilit obiectul principal în cercetarea naturii conştiinţei şi a tuturor stărilor mentale, în cadrul ei continuă disputa între fizkalişti şi non-fizicalişti, între viziuni mecanic-determinisle şi organic-finaliste. După opinia lui Tim Crane[12], o explicaţie mecanică a mentalului nu este altceva decât recunoaşterea în ultimă instanţa a faptului că mintea face parte din lumea naturală a cauzelor şi efectelor care este o lume ordonată de legi. Aceste legi sunt studiate de psihologie aşa cum legile fizice sunt

[9] Zenon Pylyshyn, *Computation and Cognition: Toward a Foundation for Cognitive Science,* Cambridge, MIT Press/Bradford, 1984.

[10] Christopher Peacocke, *A Study of Concepts,* Cambridge, MIT Press, 1992.

[11] St. Stich, Ted Warfield (eds), *Mental Representation. A Reader,* Oxford. Blackwell, 1994.

[12] Tim Crane, *The Mechanical Mind (A Philosophical Introduction to Minds Machines and Mental Representation),* London, etc, Penguin Books, 1995.

B.C.U. "M. EMINESCU" IAŞI

studiate de fizică. Există deci o știință a naturii care se ocupă de mental, dar care nu este fizica. Psihologia are și ea de înfruntat, dacă adoptă o viziune mecanică, materialistă asupra spiritului, două probleme puse de două fenomene ce împiedică apariția unei teorii explicative unitare normale asupra lumii ca întreg[13]. Este vorba de conștiință și de gândirea reprezentativă, două dintre temele esențiale ale filosofiei minții: cum poate un mecanism (chiar psihologic, nu fizic) să devină conștient, și a doua, cum poate el să gândească asupra și să-și reprezinte lucruri din afară. Ideea reprezentării stă deci în centrul atenției filosofilor mentalului. Ea este direct legată de viața spiritului. A spune și a scrie cuvinte, imaginile, semnele, simbolurile, gesturile, expresiile feței sunt reprezentări în viața cotidiană, ele semnifică lucruri și evenimente, problema este cum se reușește acest lucru. Pe de o parte ele par a veni de la natură, pe de altă parte sunt ele însele structuri fizicale – vibrații ale aerului, mișcări, semne materiale etc. Deși par naturale, reprezentările din punct de vedere filosofic poartă o încărcătură misterioasă care combină conceptele de timp, adevăr și existență. La ora actuală se dovedește foarte puternic, în cadrul orientărilor postmoderniste, antireprezentaționalismul ilustrat de Polanyi, Rorty, de școlile constructivismului social și relativismului epistemologic.

Pentru a înțelege ce este reprezentarea și cum este ea posibilă, trebuie cercetată starea reprezentațională a minții și astfel se ajunge la *cunoscuta problemă mind-body,* la modalitatea în care apare interrelația dintre minte și creier, dintre gândire și trup. Prezentă sub o formă sau alta în întreaga istorie a filosofiei cunoașterii, problema a fost considerată de majoritatea gânditorilor insolvabilă. Odată cu nașterea științelor cognitive, a teoriei informației și a inteligenței artificiale, tema s-a reluat sub toate aspectele ei metodologice și filosofice: dualism, fizicalism, funcționalism, epifenomenalism.

Problema ***mind-body*** este direct legată și de alte teme, cum ar fi *mortalitatea* (supraviețuirea sufletului, morții fizice, dezbătută de Platon, Descartes, Kant, Ryle), *inconștientul* ca parte a activității mentale (Freud)[14] și *inteligența artificială* (relația dintre program și *hard*-ul mașinii cibernetice). Ea apare ca una din problemele fundamentale ale filosofiei, mentalul fiind abordat ca substanță gânditoare, suflet, eu, natură inteligentă, psihic, spirit în raport cu materia și lumea externă, corporalitatea, fizicul. Există numeroase orientări referitoare la relația minte-trup, minte-creier; dintre cele mai recente o putem numi pe cea fundamentată pe spiritul cuantic care acceptă complementaritatea entității spirituale cu cea materială, trecând holist dincolo de monism și dualism.

Filosoful englez Gilbert Ryle înlocuiește conținutul *conceptului mental – „ceea ce* cunoaștem" *(knowledge that)* prin „cum cunoaștem" *(knowledge how),* încercând astfel să înlăture concepția carteziană a separării duale mind-body. El consideră că ceea ce apare în interiorul corpului ca fiind mental este un fel de „fantomă din mașină", un fel de categorie greșită care prezintă faptele vieții

[13] John C. Eccles, *The Human Psyche,* Londra, Routledge, 1992.

[14] S. Gardner, *Irrationality and the Philosophy of Psychoanalysis,* Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1993.

mentale ca aparţinând unui tip de categorii, când de fapt ele ţin de altele. El crede, ca şi Wittgenstein, că faptul se datorează incapacităţii oamenilor de a folosi corect termenii, ca de pildă spiritul (*mind*), pe care unii îl consideră analog cu corpul. Când vorbim de capacităţi mentale, nu ne referim la procesele ascunse din creier, ci la acte observabile, externe pe care le producem inteligent. Ryle critică legenda intelectualistă care consideră că a „şti cum" înseamnă „a şti ceva". Cunoaşterea poate fi descrisă doar în termeni de capacităţi şi dispoziţii. *A şti* este verb al capacităţii care arată că o persoană poate acţiona corect. *A crede* este verb tendenţial, cuvânt motivaţional.

După John Searle filosofia analitică a produs cu privire la mental orientări de tipul behaviorismului şi al funcţionalismului, ambele menţinute de speranţele produse de ştiinţele cognitive şi de temerile născute de metafizica carteziană. De la Ryle la Rorty, filosofia analitică a adus prejudicii mentalului pentru că l-a caracterizat drept posesor al unor caracteristici misterioase şi oculte, scrie Searle susţinând că a observat acest lucru atunci când a încercat să extindă analiza actelor de vorbire la stările intenţionale: credinţe, temeri, speranţe, dorinţe, experienţe vizuale. Imediat au apărut îndoieli „ontologice" asupra încercării lui. Etapele pozitiviste şi verificaţioniste ale filosofiei analitice păstrează, crede Searle, tarele behaviorismului chiar atunci când îl declară mort, pentru că ele caută verificarea propoziţiilor despre mental în observarea comportamentului celorlalţi. De acelaşi fel de defecte suferă şi funcţionalismul dezvoltat de fizicalism, care susţine teoria identităţii stărilor mentale cu cele neurofiziologice. Materialismul funcţionalist devine materialism eliminativ când exclude din obiectul său proprietăţile ireductibile ale mentalului. Se încearcă definirea mentalului prin funcţiile sale sau prin relaţii cauzale. Astăzi a evoluat spre un funcţionalism organic bazat pe exemplul maşinii Turing în viziunea căruia stările mentale nu mai sunt stări funcţionale de orice fel, ci stările logice ale computerului, procesele mentale fiind descrise ca procese computaţionale de care se ocupă psihologia cognitivă şi inteligenţa artificială. H. Putnam şi D. Dennett susţin acest tip de funcţionalism.

Searle[15] arată că în orientările funcţionale apar o serie de probleme ca, de pildă, confuzia dintre întrebarea: Care sunt proprietăţile intrinseci ale stărilor mentale? şi întrebările: Când putem atribui astfel de stări mentale unui sistem? în ce condiţii suntem îndreptăţiţi să atribuim astfel de atribute intenţionale? Este vorba de o confuzie între a putea clarifica ce este o stare mentală şi între examinarea modului în care a treia persoană atribuie o astfel de stare mentală altora. Altă defecţiune a funcţionalismului vine din concepţia că ştiinţele cognitive şi computerul ar permite să pătrundem în interiorul operaţiunilor minţii. Adică se crede că problemele filosofice ale mentalului pot fi transformate în probleme tehnice şi ştiinţifice care vor fi rezolvate de programele cibernetice. Searle arată că acest lucru este fals din două motive: unul - programul cibernetic nu poate garanta prin sine forţa cauzală specifică biochimici cerebrale, al doilea – un sistem ca agentul uman poate instala un program fără să aibă stări mentale relevante. Searle

[15] John R. Searle, *Analitic Philosophy and Mental Phenomena,* în *Historical Foundation of Cognitive Science,* Boston, Kluwer Acad. Publ., 1990.

crede că teama de a accepta în spatele aspectelor ştiinţifice elementele metafizice ale naturii entităţilor mentale duce la o falsă punere a problemei mind-body (minte-corp) şi a celei a perceperii altor minţi.

Searle consideră că, întrucât agenţii umani pot produce lucruri, există cauzare mentală sau intenţională. Diferenţa teoriei sale faţă de teoria cauzalităţii a lui Hume constă în faptul că dacă la Hume nu există experienţa cauzatorului, la Searle cel ce acţionează sau percepe lumea are o stare auto-referenţială, relaţia cauzală fiind parte a conţinutului, şi nu obiectul acestor experienţe. Searle crede că lumea conţine regularităţi cauzale care pot fi descoperite, dar acceptă şi că ele pot fi independente de experienţele noastre. Noi pornim de la prezumţia că lumea are un grad de regularitate, prezumţie care se înscrie în background-ul pe care Searle îl defineşte ca „un set de capacităţi reprezentaţionale, care ne permite să ne prezentăm propria participare". După el există o cauzalitate intenţională care este o subclasă de cauzalităţi în general. O raportare critică la concepţia lui Searle, la funcţionalism, teoria identităţii, găsim în lucrarea lui Ted Honderich, *A Theory of Determinism: The Mind, Neuroscience and Life-Hopes,* care expune o filosofie deterministă a mentalului, bazată pe teoria unităţii mind-body, pe care o considerăm mai adecvată ca altele. Ted Honderich respinge compatibilismul aparţinând lui Hume şi urmaşilor săi, adică acea teorie ce susţine drept compatibile determinismul şi libertatea, dar nu este de acord nici cu incompatibilismul tradiţional aparţinând lui Kant şi adepţilor săi, propunând o nouă rezolvare a problemei. Ideile acestei cărţi, sunt rezumate într-o nouă lucrare, *How Free are You? The Determinism Problem*[16], principala preocupare a lui Honderich fiind tema naturii conştiinţei. „Nu am fost convins de doctrinele funcţionalismului. ştiinţei cognitive şi de altele de acelaşi fel, scria el, aşa că încerc ceva nou. Nu va fi exact acelaşi lucru cu doctrina lui Brentano, dar conştiinţa va fi o chestiune esenţială şi nu una distrasă de alte lucruri, ca de pildă computerul".

În centrul atenţiei filosofiei mentalului stă şi ***intenţionalitatea.*** Conceptul apare în Evul Mediu cu sensul de inexistenţă intenţională, adică o stare direcţională asupra a ceva ce poate să nu existe real (unicorn, de pildă). Brentano foloseşte termenul pentru a denumi o trăsătură exclusivă a fenomenului mental, aceea de a include cu intenţie în sine un obiect. „Direcţionarea" sau „a fi despre ceva" caracterizează stările conştiente, credinţele, gândurile, dorinţele, visurile, voinţa, care sunt despre anumite lucruri. Intenţionalitatea reprezintă înţelegerea relaţiei între stările mentale şi lucrurile despre care sunt acestea. Relaţiile intenţionale depind de modul cum se prezintă obiectul (extensional, intensional, opac, transparent). De aceea, Quine consideră termenul nepotrivit pentru uzul ştiinţific, iar eliminativismul îl înlătura din lumea raţională. El rămâne însă necesar pentru a caracteriza mentalul, astfel ca ştiinţa trebuie să-şi accepte incapacitatea de a epuiza domeniul. Limbajul în care se exprima stările mentale are şi obiect de referinţa, dar şi mod de prezentare a acestora gândirii. După unele poziţii, intenţionalitatea este exclusiv caracteristică limbajului, şi nu aspect metafizic sau ontologic al lumii.

---

[16] Ted Honderich, *How Free are You? The Determinist Problem,* Oxford, Oxford Univ. Press. 1980, şi în vol. *Metamorfoze actuale în filosofia ştiinţei,* Bucureşti, Edit. Politică, 1988.

Cel considerat a fi părintele funcționalismului mental, filosoful american W. Sellars, este și el preocupat să păstreze o viziune care concepe omul ca agent rațional autonom, ireductibil ca personalitate. Imaginea științifică a omului trebuie să includă după părerea sa aspectele libertății și ale *intenționalității* pe care kantianismul le exclusese. Sellars subliniază că numai funcțional nu și extensional ontologic stări ale creierului pot fi echivalente cu intenții, dorințe, gânduri omenești. Sellars și Davidson[17], deși acceptă fizicalismul, îl separă de cunoașterea personalității. Sellars manifestă interes pentru funcționalism așa cum apare la M. Putnam, J. Fodor, M. Block[18]. După părerea sa structuri fizicale materiale determină funcția intențională a mentalului. Conștiința apare la Sellars ca produs al unor structuri cu funcții semantice. Ca atare imaginea științifică a omului se obține prin transmutarea mentalului (experiența conștientă) într-o a treia lume, cea a rimării prin limbaj. Sellars, prin concepția despre „republica existențelor raționale", și Davidson, prin „idealul constitutiv al raționalității", încearcă să rezolve problema ireductibilității agentului uman dotat cu calități deliberative[19].

Anomalous monism, concepția lui D. Davidson, respinge ideea că toate fenomenele mentale ar fi explicabile pur fizic. Unele evenimente mentale și personalitatea, ca o grupare a lor, sunt, după părerea sa, „anomalii" față de explicațiile științei fizice. Nu poate exista ca atare o abordare total deterministă. cauzală a personalității. Legile științifice sunt „omonomice". pe când cele psihologice sunt „heteronomice". Vocabularul referitor la mental și la fizical diferă. „Holismul mentalului" nu poate fi surprins de teoriile fizice. Ar fi eficace să se poată elimina, cum cere Quine, din fizică, biologie și psihologie orice intenționalitate, numai că, după cum demonstrează Davidson, această pretenție este de nesusținut când este vorba de personalitate, adică de om. *Intenționalitatea* face cunoașterea mentalului „heteronomică". Limbajul științei exacte explică schimbarea fizică prin condiții inițiale și legi, limbajul psihologiei explică acțiunea umană prin „background-uri", opinii și intenții, în ultima instanță, Davidson dă o soluție kantiană. Persoana nu poate fi pe deplin analizată în termenii științei, dar nici cunoașterea nu are ca singur ideal „omonomia" predictivă și, ca atare, nu este reductibilă la cea științifică. Imaginea științifică a omului s-ar obține prin transferarea mentalului (experiența conștientă) într-o a treia lume, cea a exprimării prin limbaj. Prin „idealul constitutiv al raționalității", acesta încearcă să se opună reducționismului.

O altă temă dezbătută de filosofii mentalului este *survenirea* (*supervenience*). D. H. Meilor și Tim Crane[20] scriau: „Am văzut că nici legile și nici cauzalitatea ei specifică nu pot lipsi psihologia de autoritatea ontologică a științelor nonmentale. Rămâne totuși loc pentru o interpretare cu sens a fizicalismului". Ultimul refugiu al fizicalismului modern este *survenirea (supervenience)* – teza că nu există nici o

---

[17] Johannes Brandl and Wolfgang L. Gombocz (eds), *The Mind of Donald Davidson,* Atlanta, Editions Rodopi B.V., Amsterdam, 1989.

[18] Radu I. Bogdan (ed.). *Relief. From Context and Function,* Oxford, Clarendon Press, 1986.

[19] Angela Botez (ed.). *Realism și relativism în filosofia științei contemporane*, București, Edit. DAR, 1993.

[20] T. Crane, D. H. Meilor, *Nu poate fi vorba de fizicalism,* în *Realism și relativism în filosofia contemporană a științei* (ed. Angela Botez), București, Edit. *DAR,* 1992.

modificare sau nici o diferență fără o modificare sau o diferența non-mentală. Două lucruri nu se pot schimba şi nu pot diferi niciodată în nici un fel, fără să se schimbe sau să difere non-mentalul într-un mod. Fizicalul precede mentalul prin faptul că fizicul este ceva din care survine orice altceva, inclusiv mentalul.

Survenirea este mai puternică decât pretenția că tot ce este extins în spațiu este compus din părți fizice, dar este mai slabă decât reducționismul, deoarece nu defineşte acea *diferență* non-mentală care va acompania orice diferență mentală; ea nu impune existența unor legi psihofizice. Dar probabil că se va dovedi mai puternică decât am arătat până acum, deoarece, dată fiind multitudinea de proprietăți non-mentale, schimbătoare pe care le are orice lucru (incluzând localizarea lui spațio-temporală), toate lucrurile care se schimbă, sau care diferă mental, trebuie să se schimbe sau să difere în fapt dintr-un punct de vedere non-mental.

David Papineau, ca expert în tematica filosofiei mentalului, se referă, pe lângă reprezentare, stări mentale, teleologic, la survenire *(suprvenience),* credibilitate (*reliabilism*), ca baze pentru fizicalism şi realism. Ca principal reprezentant al orientării naturaliste în filosofia științei (Peacocke, Mc Gin, J. Smith, Mc. Fertrige, S. Lycan) David Papineau [19] susține *că ființa umană şi capacitățile ei mentale fac parte din lumea naturală,* ca atare conştiința poale fi explicată ştiințific, dacă se acceptă că scopul ştiinței nu este exclusiv certitudinea, ci şi credibilitatea *(reliability).* Problemele filosofice care îl preocupă în primul rând sunt cele despre *reprezentare şi cunoaştere.* El elaborează o teorie *teleologică* a reprezentării şi o teorie credibilistă a cunoaşterii. Extinderea naturalismului la lumea mentală a produs o revoluție copernicană, care aduce omul şi cunoaşterea sa în centrul universului, obligând supranaturalul să se restrângă tot mai mult, chiar din sfera lumii spiritului. Naturalismul nu reduce lumea fizicală la entități materiale, susține Papineau, ci o extinde la stările informaționale şi conştiente, la tot ceea ce ştiințele pot explica, de la domeniile fizic, chimic şi biologic la domeniile psihologic, sociologic, economic. Iar între ele ca legătură se poate vorbi de acele ştiințe ce îmbină aspecte ale celor două domenii fizical şi mental: neurofiziologie, inteligența artificială, ştiințe cognitive. Epistemologia naturalistă s-a dezvoltat odată cu acest tip de cunoaştere referitor la fenomene complementar intenționale şi nonintenționale. Ea demonstrează pe bază de descriptivism că mentalul are aceeaşi calitate existențială ca şi fizicul, deşi poate manifesta şi trăsături specifice ca survenirea *(supervenience),* de pildă.

Alături de naturalismul amintit mai înainte din unghiul nou de vedere al filosofiei mentalului, se impune în *cognitivism* care nu este o simplă teorie a cunoaşterii, ci o versiune teoretică tare, rezultată din apariția ştiințelor cognitive, care susține că orice activitate mentală este cunoaştere. Percepția, înțelegerea, învățarea şi acțiunea pot fi înțelese doar pe baza modelului cognitiv care cuprinde: emiterea ipotezei, realizarea inferenței, rezolvarea problemei. Se consideră[21] că psihologia cognitivă ar fi realizat pentru înțelegerea gândirii ceea ce a realizat Galilei pentru înțelegerea universului fizic, iar Darwin pentru înțelegerea biologiei.

[21] David Papineau, *Philosophical Naturalism,* Oxford, Blackwell Publ., 1993.

Filosofia mentalului, psihologia filosofică şi metodologia ştiinţelor cognitive pun într-o lumină nouă modalităţile de cunoaştere ale fiinţei umane referindu-se la esenţa şi existenţa **„eului şi a stărilor sale cognitive"**[22]. Două concluzii rezultă în acest areal teoretic. Una se referă la evidenţierea mutaţiei produse în câmpul epistemologiei odată cu includerea în obiectul acestei discipline filosofice a preocupărilor pentru evenimentele mentale[23], ca urmare a acceptării entităţilor istorice şi antropomorfice în structura propriu-zisă a demersului ştiinţific – acceptare obţinută pe baza relevării dimensiunii istorico-psiho-sociale a genezei şi evoluţiei cunoaşterii, a naturii metaforice şi analogice a limbajelor şi a modelelor cognitive[24], a rolului intereselor, credinţelor şi valorilor nu numai în procesul descoperirii, ci şi în cel al argumentării şi al validării ştiinţifice. Cotitura epistemologiei spre abordarea mentalului nu este străină de poziţia actuală a unor discipline, precum sociobiologia, psihologia, antropologia, axiologia[25], care au demonstrat pregnanţa determinărilor contextuale ale demersului cognitiv şi au contribuit la definirea ştiinţei ca formă a existenţei socio-culturale a omului în univers. Cea de-a doua concluzie vizează caracteristicile actuale ale domeniului filosofiei ştiinţelor despre om, în care s-ar include şi ştiinţele cognitive, adică filosofia referitoare la acele ştiinţe care, în clasificarea lui J. Habermas[26], constituie categoria ştiinţelor hermeneutice, stând alături de categoria ştiinţelor empirico-analitice şi de cea a ştiinţelor praxiologice (medicina, economia, sociologia, politica). Filosofia ştiinţelor hermeneutice relevă că ele se caracterizează prin faptul că produc şi consens intersubiectiv, şi interpretare, în vreme ce celelalte produc doar cunoaştere nomologică sau au rezultate performative. O nouă arie filosofică se deschide prin naşterea unor astfel de ştiinţe - aceea a filosofiei mentalului[27].

§ 2. CONŢINUTUL ŞI SEMNIFICAŢIA CONCEPTULUI DE CONŞTIINŢĂ

În scopul relevării noilor mutaţii în filosofia mentalului şi în ştiinţele cognitive (despre care în general am vorbit în lucrarea *Filosofia mentalului* – 1996) în legătură directă cu conştiinţa, vom expune în cele ce urmează câteva aspecte care fundamentează istoric şi actual domeniul de cercetare filosofică şi ştiinţifică a temei conştiinţei.

---

[22] K. Manktelow and D.E. Over, *Rationality, Psychological and Philosophical Perspectives,* Londra, Routledge, 1993.

[23] Roger Penrose, *The Emperor's New Mind Concening Computers. Minds and the Laws of Physics,* London, Oxford, Penguin Books, Oxford University Press, 1989.

[24] Rom Harre, *Wittgenstein and Artificial Intelligence,* în „Philosophical Psychology", vol. I. nr. 1/1988.

[25] L. Wittgenstein, *Philosophical Investigation,* Oxford, Blackwell, 1953.

[26] K. V. Wilkes, *Locul pragmaticii în ştiinţă şi al teoriei în psihologia simţului comun,* în *Metamorfoze actuale în filosofia ştiinţei* (coord. A. Botez), Bucureşti, Edit. Politică, 1988.

[27] J. Habermas, *Knowledge and Human Interests,* Londra, Routledge, 1972.

Termenul „**conştiinţă**" apare în numeroase domenii de sine stătător sau compunând sintagme precum: conştiinţa psihologică, morală, de sine, tranzitivă, intranzitivă, ocurentă, perceptuală, somatică, afectivă, de reflectare etc.

După cum spuneam mai sus, etimologic, cuvântul provine din latinescul „conscientia" care înseamnă „cu ştiinţă" după unii „cunoaştere împreună" după alţii. Pornind de la grecescul *syneidenai* care se referă la ceva asemănător cu „conscientia" găsim şi sensul de cunoaştere de sine combinată cu judecata de sine.

Considerăm că în funcţie de anumite paradigme, contexte şi concepţii despre lume, abordarea conştiinţei s-a făcut cu accente diferite într-o arie unde găsim totuşi un gen proxim alături de diferenţa specifică. Vom prezenta aici trei definiţii ale conştiinţei din trei paradigme filosofice specifice, este vorba de paradigmele franceză, engleză şi germană, care vor fi ilustrate cu trei lucrări pe care le considerăm semnificative. Vom releva apoi că, în România definirea şi cercetarea conştiinţei a urmat căile europene, cu destul de bun discernământ.

Vom începe cu definiţia franceză dată în *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (André Lalande, ediţia 1960)[28]. Apar aici doi termeni pentru conştiinţă: primul, „conştiinţa psihologică" *(conscience psychologique)* cu denumirile: germană *Bewusstsein, Selbstbewusstsein,* engleză *consciousness*, şi italiană *coscienza* şi „conştiinţa morală" *(conscience morale),* în germană – *Gewissen,* în engleză – *conscience*, şi al doilea, în italiană – *coscienza.* Distincţia între aceşti termeni în germană a făcut-o Wolf, iar despre istoria cuvântului a scris Siebeck. Sensurile prezentate pentru primul înţeles al termenului – „conştiinţa psihologică", sunt: (a) intuiţie pe care o are spiritul cu privire la stările şi actele sale. Hamilton susţine că o definiţie a conştiinţei nu poate fi cunoscută pentru că ea este un dat fundamental al gândirii, care nu se poate desface în elemente simple, fiind rădăcina oricărei cunoaşteri. Dacă această cunoaştere a spiritului este îndreptată direct spre faptul de a fi conştient, avem de-a face cu „conştiinţa spontană"; (b) Dacă această cunoaştere opune pe cel care cunoaşte faţă de ceea ce este cunoscut, fiind o analiză a obiectului cunoaşterii, avem de-a face cu „conştiinţa reflectată"; (c) Este sensul care se referă la conştiinţă ca reprezentând fapte psihologice aparţinând unui individ sau unui grup - „conştiinţa copilului", „conştiinţa unei clase sociale"- (d) Se referă la existenţa conştientă; (e) Conştiinţa imediată a realităţii externe. După cum indică dicţionarul la care ne referim, despre aceste sensuri ale conştiinţei au scris M. Daude, J. Lachelier, M. Blondel, M. Bernes, P. Lapie, E. Claparede. Este vorba de forme de conştiinţă spontană şi reflectată, dată şi construită, obiectivă şi subiectivă. Sunt menţionaţi drept filosofi ai conştiinţei: Kant, Hamilton, Schopenhauer, Hegel.

„Conştiinţa morală", al doilea sens al termenului, reprezintă proprietatea spiritului uman de a face judecăţi normative spontane şi imediate asupra valorii morale a actelor individuale. Este vorba de atitudinea de comandă sau apărare, de bucurie sau durere, de satisfacţie sau remuşcare. Conştiinţa de acest tip este calificată drept bună sau rea, clară, obscură, îndoielnică, eronată. Despre conştiinţa morală a scris Lachelier care se întreba dacă ea poate fi anterioară sau posterioară

[28] André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Ed. P.U.F., 1960, pp. 173–176.

sentimentului şi dacă vine ca satisfacţie sau remuşcare după judecata morală. M. Bernes o defineşte ca proprietate a spiritului uman de a simţi valoarea morală şi de a reda acest sentiment prin judecăţi normative. Se discută despre expresia „vocea conştiinţei" ataşată concepţiei teologice a lui Dumnezeu exterior care dictează interioritatea omului şi care se referă la dedublarea conştiinţei.

Trebuie să spunem că Franţa a dat principalul filosof modern al conştiinţei – Descartes, dar tot aici există o serie de autori care au adus tematica în actualitate până la inteligenţa artificială şi ştiinţele cognitive de astăzi. Este vorba de Merleau-Ponty, Sartre, Bergson, Bachelard, Canguilhelm, Foucault, Desanti, Mouloud, Gusdorf, Ricoeur. Încă în prima jumătate a secolului al XX-lea sunt elaborate ample lucrări pe această temă, precum cele ale lui Raymond Ruyer, *La conscience et les corps* (1937), *Elements de psychobiologie* (1946), *La genese des formes vivantes* (1958) sau ale lui V. Jankelevitch, *Bonne conscience* (1950), *Mauvaise conscience* (1951) etc.

Definirea engleză din *The Encyclopedia of Philosophy* (editor Paul Edwards, 1967)[29] prezintă şi ea cele două sensuri ale noţiunii: „consciousness" sau „awareness" şi „conscience". Primul sens al conştiinţei este cel care apare în psihologie, filosofie şi în vorbirea comună cu înţelesurile de autocunoaştere şi conştientă, adică de observare a operaţiilor mentale proprii: percepţie, gândire, îndoială, raţionare, cunoaştere. Este vorba de „simţul intern" la care se referă „percepţia a ceea ce se întâmplă în propria minte". Alt înţeles, definit de G.F. Stout, este introspecţia, participarea la operaţiile mentale proprii. Locke, Reid şi Hamilton susţin că introspecţia (a fi conştient) însoţeşte toate stările mentale, întrucât introspecţia, este ea însăşi o stare mentală, există posibilitatea unui regres la infinit în cadru definirii, după cum susţine încă Leibniz. Acesta ar putea fi evitat, după unele păreri actuale, prin definirea unei stări mentale primare care nu este despre o altă stare mentală. Leibniz, Freud şi Russell consideră astfel de stări primare ca fiind inconştiente. August Comte pretinde că este absurd să fie împărţită raţiunea în două: una care gândeşte şi alta care reflectează asupra gândirii.

Cele mai semnificative discuţii despre conştiinţă prezentate în această enciclopedie trimit la dualismul minte-corp *(mind-body)*. Interpretarea tradiţională prezintă introspecţia ca analoagă percepţiei, un proces non-discursiv prin care mintea îşi contemplă propriile acte. Dacă percepţia se realizează cu organele de simţ: ochi, urechi etc, se pune întrebarea care ar fi organul conştiinţei. Nu este un organ fizic, ci unul care reprezintă mintea sau o parte din ea. Interpretarea standard a conştiinţei introspective presupune că mintea reprezintă o entitate non-fizică aptă să aibă experienţe cvasi-senzoriale. Behavioriştii şi materialiştii exclud această posibilitate, în accepţiunea lui Thomas Reid, conştiinţa ne dă evidenţa şi numai evidenţa pe care o avem sau o putem avea despre existenţa lor prin introspecţie. Există retrospecţie pentru stările trecute. S. Shoemaker susţine că ne putem dispensa de introspecţie în autocunoaştere pentru că o caracteristică a experienţei persoanei întâi este aceea că poate fi exprimată de propoziţii pur şi simplu

[29] Paul Edwards (editor), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, Londra, Collier MacMillan Limited, 1967, pp. 189–195.

adevărate în sine. Nu observația asupra faptului că sunt adevărate sau posesia evidenței că sunt adevărate le face asertabile. Dificultățile apar în cazul teoriilor tradiționale din cauza încercării de a categoriza procesul autoreflecției ca formă de percepție senzorială sau de conștientă directă. O problemă apărută în legătură cu acest sens al conștiinței este cea referitoare la posibilitatea ca o persoană să aibă credințe false cu privire la stările mentale în care se află. Este vorba de posibilitatea: (1) de a te afla într-o stare cognitivă falsă; (2) de a avea credințe greșite despre motive, dorințe și trăsături personale; (3) de a crede greșit cu privire la localizarea unor senzații sau cu privire la cauza lor. Unii filosofi susțin că există experiența imediată a unor evenimente ca durerea, gândirea, imaginația (Shoemaker), alții sunt în dezacord cu aceasta (N. Goodman).

După unele păreri expuse în enciclopedia engleză, conștiința include nu numai aspectul de a fi conștient de propriile stări mentale, dar chiar aceste stări în sine, chiar dacă le cunoaștem sau nu. G.E. Moore în cunoscutul său eseu *The Refutation of Idealism* („Philosophical Studies", 1922), scria că senzația de albastru diferă de cea de verde, dar că ele au ceva în comun - elementul numit „conștiință". Avem în fiecare senzație doi termeni: (1) „conștiința" a ceea ce toate senzațiile au în comun și (2) obiectul prin care senzațiile diferă. Moore și Russell au realizat analize constitutive și relaționale cu privire la diferența între factorii mentali și obiectele lor. Conștiința comună este întotdeauna despre ceva, despre un obiect existent al stării mentale. Este vorba de intenționalitate. Trebuie spus că perspectiva lui James nu este în acord cu Moore pentru că vede conștiința ca numele unei non-identități care nu are dreptul la un loc printre principiile prime (în „Does Consciousness Exist?", *Essays in Radical Empiricism,* Londra, 1912). Conștiința apare într-o relație dintre doi termeni când unul îl cunoaște pe celălalt. James susține analiza relațională care-i conduce la un monism neutral al experienței pure. Nici un termen nu este intrinsec, obiect sau subiect al conștiinței, el apare într-un fel sau altul, după cum e situat într-un context sau altul. Russell a dezvoltat acest monism neutral în *Analysis of Mind.*

O altă interpretare se referă la conștiință ca proces ce are loc în creier, ca eveniment al minții. Starea de conștiință este definită de behaviorism ca dispoziție comportamentală, nu ca stare internă. Problematica stărilor de conștiință stă în centrul unei mari părți din cercetările de filosofia mentalului care se ocupă de acțiuni și mișcări rezultate din intenții, dorințe, motivații. În bibliografia cu privire la conștiință, în acest sens, enciclopedia citată include pe Max Black, C.D. Broad, C.A. Campbell, W. Hamilton, W. James, A.C. MacIntyre, Bertrand Russell, G. Ryle, W. Sellars, Charles Taylor.

„Conștiința în sens moral" numită de englezi *conscience* se referă la facultățile mentale care sunt responsabile pentru capacitățile și abilitățile omenești puse în acțiune - emoționale, pasionale sau volitive, care ne ajută să luăm decizii și să facem alegeri. F. Hutchenson consideră această facultate ca fiind determinată de sentimente. Altă interpretare se referă la conștiință ca la acea facultate care ne dă posibilitatea de a distinge răul de bine (S. Clarke, R. Price, J. Butler). Behavioriștii cred că este vorba de un mod de a reacționa la stimuli, conștiința fiind privită și ca

ghid credibil pentru acțiune. Rezolvarea problemei morale are o mare varietate în diferite culturi. Tema esențială cu privire la prescripțiile morale este susținerea universalității lor. Printre principalii reprezentanți ai acestei poziții se află Kant, Butler, Clarke, Price, iar în secolul al XX-lea R.M. Hare, C.D. Broad, W.D. Ross, T.V. Smith.

O definire în perspectivă germană a „conștiinței" se află în cursul *Filosofia,* elaborat sub coordonarea H. Schnädelbach și E. Mortens. În capitolul „Conștiința", semnat de Heiner Hastedt, se susține de la început despre conștiință că este și a fost tema de bază a filosofiei de la nașterea sa. Diversitatea semnificațiilor conceptului „conștiință", relevate de-a lungul istoriei sale, depășește semnificațiile surprinse de filosofia modernă a conștiinței. în tradiția premodernă domină înțelegerea conștiinței sub aspectul moral. Descartes este cel care renunță la sensul primordial etic. în viziunea lui Descartes, conștiința devine centrul filosofiei cunoașterii, psihologia individului reprezintă psihologia conștiinței, fenomenele mentale inconștiente fiind excluse. Denumirea de filosofie a conștiinței se leagă în general de tradiția carteziană și de poziția lui Heidegger și Adorno. Adesea se vorbește despre faptul că epoca acestui tip de filosofie s-a sfârșit, ea fiind înlocuită cu filosofia limbajului în urma unei cotituri lingvistice, conform ideilor lui Wittgenstein. Sensul etic revine astăzi în actualitate la Heidegger deși fenomenologia conștiinței nu se referă direct la acesta. Heidegger considera că eroarea fundamentală a filosofiei conștiinței în sens cartezian a produs „scandalul filosofiei" pentru că a așteptat și a încercat să caute dovezi pentru existența psihicului altora. Analitica *Dasein*-ului urmărește o autocaracterizare conștientă a omului. Noțiunea de conștiință nu desemnează un aspect psihologic, ci alegerea unei vieți bune și firește „conștient" desemnează o atitudine care asigură această posibilitate. Conștiința este un fenomen nepsihic care posedă o dimensiune calitativă a experienței de sine.

Astăzi abordarea filosofică a conștiinței, se arată în lucrarea germană[1], are loc în legătură cu raportul minte-corp și cu natura fenomenelor mentale legate de științele computeriale și de Inteligența Artificială. Acestea au readus în atenție conștiința prin întrebarea dacă este posibilă simularea conștiinței în Inteligența Artificială. După părerea unora problema are de-a face cu aprecierea posibilităților de dezvoltare a computerelor și nu cu explicarea psihologică sau interpretarea filosofică a conștiinței. Semnificațiile acesteia ar rămâne în aria corporalității și informației. Se susține că mare parte dintre temele privind fenomenele mentale și conștiința sunt teme filosofice direct legate de științele computeriale și cibercultură.

Mind filosofia din care face parte filosofia actuală a conștiinței este evident filosofie, dar cu referire la niște științe noi numite ale cogniției. Funcționalismul lui Dennett și Putnam, materialismul eliminativ al lui Churchland, monismul anomalistic al lui Davidson, concepțiile lui Searle și ale școlii de la Arizona (Chalmers, Hameroff) sunt filosofii ale cunoașterii cu referire la un anumit tip de științe, cele neurale și cognitive. Se produce o separare a mentalului de conștient și se discută despre posibilitatea definirii acestuia prin intenționalitate (deci prin direcționare) așa cum apare de la Reid la Brentano și apoi la Searle. Există și cazuri de mental

non-intenţional (nervozitatea, de exemplu). Se discută despre procese mentale care pot deveni în timp conştiinţe. Diversitatea fenomenelor mentale: idei, păreri, motive, dorinţe, aşteptări, intenţii, interese, amintiri, vise, reprezentări, sentimente (teama, bucuria, mânia), dispoziţii (veselie, melancolie) şi senzaţii (durere, plăcere, dezgust, indispoziţie) nu mai sunt nivelate de universalitatea conştiinţei.

O altă direcţie preocupată de conştiinţă este teoria critică reprezentată de G. Lukacs, Habermas, Adorno care pune problema dacă un program poate opera cu noţiunea de conştiinţă în mod simultan empiric şi logic.

Există elemente comune în definiţiile prezentate până aici pentru conştiinţă şi accente diferite cu privire la orientările şi filosofii care au abordat tema istoric şi actual.

§ 3. FILOSOFI ROMÂNI DESPRE CONŞTIINŢĂ ŞI MENTAL

„Conştiinţa" este unul dintre cei mai vechi şi problematici termeni ai filosofiei, provenind etimologic din latinescul *conscientia* (ştiinţă împreună cu alţii, cunoaştere împreună, conştiinţă morală, conştiinţă de sine) şi însemnând facultate a minţii care dă posibilitatea de a distinge binele de rău, ghid moral, mod de reacţie la stimuli, autocunoaştere, introspecţie, sursă de idei, proces mental. Problemele pe care filosofia conştiinţei le-a avut mereu în vedere s-au referit la (a) în ce mod un subiect poate deveni obiect al propriei observaţii (cum poate avea loc introspecţia) şi (b) dacă orice stare mentală este însoţită în mod necesar de conştiinţă. Parte a filosofiei mentalului, filosofia conştiinţei prezintă astăzi un interes mai scăzut pentru aspectele metafizice ale conştiinţei, dar unul crescut pentru relaţia conştiinţă–stări mentale, care readuce în atenţie teme referitoare la cunoaşterea de sine ca act mental de conştientizare de către individ a propriilor stări mentale şi emoţionale[30]. Termenul conştiinţă există în filosofia contemporană a mentalului cu cele două accepţiuni: una care vizează cunoaşterea de sine datorată capacităţii minţii de a reflecta asupra sa şi cealaltă care numeşte o proprietate generală a stărilor mentale. El va păstra şi un sens moral, conştiinţa însemnând capacitatea de a califica o acţiune ca fiind moralmente apreciabilă sau reprobabilă.

„Conştiinţa", sub multiplele ei semnificaţii, reprezintă unul dintre conceptele principale ale filosofiei, din antichitate şi până în secolul al XXI-lea, regăsindu-se şi în principalele ştiinţe despre om. Conceptul se referă la mari enigme ce stau încă în faţa gândirii: legătura spiritului, sufletului, mentalului cu materia, corpul, creierul; comunicarea lumii umane cu lumea transcendentală, a subiectului cu obiectul.

S-ar putea spune că, de la primele mituri şi meditaţii asupra omului ca existenţă în univers, tema dotării sale cu spirit (conştiinţă) s-a dovedit esenţială. Evoluţia istorică a conceptului de „conştiinţă", produsă în cadrul filosofiei, dar şi în ştiinţă, religie, artă şi morală, a fost continuă de la începuturi şi până astăzi, şi e

[30] Vezi Angela Botez, *Filosofia şi ştiinţa conştiinţei*, în *Filosofia conştiinţei şi ştiinţele cognitive*, Bucureşti, Edit. Cartea Românească, 2002.

normal să fie aşa având în vedere cuplurile categoriale în care se implică conştiinţa, ideile şi teoriile ştiinţifice care au luat-o drept obiect, la început psihologia, apoi ştiinţele computeriale, I.A., neuroştiinţa, pe de o parte, ştiinţele sociale şi ale comunicării, pe de altă parte.

Tema „mentalului şi a conştiinţei" se anunţă a fi de mare importanţă pentru ştiinţa, tehnica şi filosofia mileniului al III-lea. Cele mai arzătoare probleme ale experienţei conştiente cu referire la trăire, *qualia* şi la viaţa psihică internă se nasc astăzi din ştiinţele computeriale. Pe baza lor, unii cercetători susţin că experienţa conştientă este un proces fizical specific al creierului. Alţii însă consideră că ea depăşeşte fizicalul şi nu poate fi surprinsă de ştiinţa actuală, şi va fi cunoscută, în cel mai bun caz, de o ştiinţă viitoare extinsă. S-a constatat că înfruntările de acest tip au, evident, o dimensiune filosofică, toate pornind de la stabilirea naturii conştiinţei, subiect specific filosofiei încă de la apariţia ei.

După cum spuneam mai sus, etimologic, cuvântul provine din latinescul *consciencia,* care înseamnă „cu ştiinţă" după unii, „cunoaştere împreună" după alţii[31]. Pornind de la grecescul *syneidenai,* care se referă la ceva asemănător cu *consciencia,* găsim şi sensul de cunoaştere de sine combinată cu judecata de sine.

Cei care au încercat definirea conştiinţei în România se dovedeşte că au cunoscut perspectivele de definire existente în istoria gândirii europene. Încă în prima treime a secolului al XX-lea, în *Dicţionarul universal al limbei române* (ed. VI-a 1929) al lui Lazăr Şăineanu[32] există cuvintele *conştient* (conştiut), cu sensul filosofic de a avea cunoştinţă despre un fapt, şi *conştiinţă* cu sensurile de sentiment interior prin care omul îşi dă seama de binele sau răul pe care-l face şi de îngrijire minuţioasă. Prin libertate de conştiinţă se înţelege dreptul absolut de a crede sau nu şi de a avea sau nu o religie oarecare.

În *Dicţionarul de filosofie* (1978)[33], conştiinţa, considerată a avea sensul etimologic de *cum scientia* (cu ştiinţă), este definită ca formă superioară de reflectare psihică a realităţii, produs al creierului uman, născută sub acţiunea condiţiilor activităţii sociale. Conştiinţa presupune raţionalitate, intenţionalitate, orientare spaţio-temporală, selecţie critică, responsabilitate. Este categoria filosofică opusă categoriei de materie în cadrul problemei fundamentale a filosofiei.

Dicţionarul de psihologie socială (1981)[34] se referă la mai multe tipuri de conştiinţă, definită ca un concept sintetic cu privire la modul de interacţiune psihică a subiectului cu factorii de mediu intern sau extern şi care exprimă starea sa lucidă, de veghe activă, anticipatoare asupra evenimentelor în cunoştinţă de antecedente şi de consecinţele posibile ale actelor pe care le efectuează. Un aspect al înţelesului

---

[31] Gh. Guţu, *Dicţionar latin-român*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1985; vezi şi *Filosofia conştiinţei şi ştiinţele cognitive*, Angela Botez şi Bogdan M. Popescu (coordonatori), Bucureşti, Editura Cartea Românească, 2002.

[32] Lazăr Şăineanu, *Dicţionarul universal al limbei române*, Craiova, Edit. „Scrisul românesc", 1929, p. 161.

[33] *Dicţionarul de filosofie*, Bucureşti, Editura Politică, 1978.

[34] *Dicţionarul de psihologie socială,* Bucureşti, Edit. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981, p. 63–67.

acestui termen este „a-şi da seama" de ceva care se traduce în subiectivitate ca simţire, percepţie, amintire, cogniţie. Alt aspect se referă la relaţia persoanei cu ambianţa prin anticipare intenţională, afectivitate, interpretare şi evaluare a informaţiilor. În acest sens, conştiinţa este un eveniment social. Dicţionarul trimite la Wundt (1879), după care conştiinţa este un simţ interior sintetic care ne dă ştiinţa noastră asupra realităţii; la James (1908), care vede specificul conştiinţei în integrarea tuturor stărilor, convergenţa spre eu, continua reorganizare şi schimbare a impresiilor şi imaginilor, procesualitatea şi fluxul continuu al stărilor psihice, selectivitatea lor; la Freud, care, în perspectiva psihanalitică, concepe conştiinţa drept instanţă psihică cu rol de cenzor care reprimă impulsurile instinctive ale inconştientului; psihologii personalişti (Th. Ribot, P. Janet), care consideră că structurarea personalităţii depinde de integritatea vieţii psihice conştiente a individului; la Durkheim, care vorbeşte de conştiinţă colectivă, presupunând existenţa unui principiu supraindividual, un psihism colectiv anterior indivizilor, comun tuturor membrilor unui grup social.

Psihologic, conştiinţa este definită (1) ca vigilitate a persoanei, luciditate şi atenţie opusă stării de somn, leşin, de sugestie hipnotică, impulsuri hipnotice cu raportarea subiectului la ceva sau asupra cuiva (conştiinţa de sine şi conştiinţa de lume); (2) ca principiu activ de intervenţie transformatoare şi interpretare a realităţii în vederea prefigurării mentale a comportamentelor şi acţiunilor pentru atingerea scopurilor propuse intenţionat. Se produce aici o corelare între integrarea subiectivă şi adaptarea la mediu, la ceilalţi. Se vorbeşte despre conştiinţă primară-imediată, conştiinţă intelectivă, conştiinţă individuală, conştiinţă socială, conştiinţă de grup, conştiinţă de clasă, naţională etc.

Dicţionarul prezintă ca funcţii ale conştiinţei: orientarea în spaţiu şi timp, sesizarea ordinii lucrurilor şi separarea realului de fictiv, înţelegerea realităţii, asumarea şi controlul activităţii, transpunerea informaţiilor şi impresiilor dintr-un cod psihic în altul pe bază de criterii şi motivaţii morale sau de altă natură. Conştiinţa ar fi un nivel superior de manifestare sincretică a fenomenelor psihice, limbaj, cunoştinţe, simboluri, valori şi are sensurile de conştienţă a cuiva, de operaţii mentale proprii, reprezentate de concepte şi credinţe despre ele şi de simţire cu existenţă intenţională. Primul se leagă de problema *qualia*, al doilea de introspecţionism.

În ceea ce priveşte abordarea temei conştiinţei, trebuie remarcat un interes constant în filosofia românească interbelică în strânsă legătură cu filosofia şi psihologia germană şi cu cea franceză. Vom prezenta aici idei ale lui C. Rădulescu-Motru, Mircea Florian, Ion Petrovici, Mihai Ralea, Camil Petrescu. Tema a fost în atenţie şi în perioada marxistă, când, pe lângă dezbaterea aspectelor ideologice şi politice, au existat lucrări de filosofia ştiinţei şi dialectică despre conştiinţă. După 1990 filosofia mentalului şi a conştiinţei legată de computere, inteligenţa artificială şi Internet vine cu mai multă forţă în atenţie. Există în România de azi, am putea spune, o şcoală de ştiinţe cognitive şi filosofia IA, filosofia conştiinţei, toate cuprinse în perspectiva filosofiei mentalului. Protagonistul acestei şcoli a fost academicianul Mihai Drăgănescu, la care ne vom referi într-un articol viitor.

Dintre filosofii români interbelici preocupați de conștiință, **Constantin Rădulescu-Motru** (1869–1957) a fost direct specializat în psihologie, a studiat la Craiova și București. S-a perfecționat la Paris cu Th. Ribot și Charcot, la München și Leipzig cu W. Wundt. A lucrat în laboratoare și clinici cu psihologi experimentaliști și pozitiviști, a înființat primul laborator de psihologie experimentală din România (1906). A editat primele reviste de psihologie și filosofie. Între 1937–1941 conduce o publicație preocupată explicit de aplicațiile practice ale psihologiei, „Jurnalul de psihotehnică". A fost colaborator al revistei „Journal de Psychologie normale et pathologique" (condusă, la Paris, de P. Janet și G. Dumas). Constantin Rădulescu-Motru a fost îndrumat spre cercetările de psihologie de Titu Maiorescu, care considera, în 1888, că speculațiile metafizice asupra fenomenologiei sufletești se cer înlocuite cu cercetări științifice și experimentale.

Căutând o orientare pe această direcție, C. Rădulescu-Motru înlocuiește conștiința transcendentală a lui Kant cu conștiința individuală reală rezultată din evoluția universului și preia voluntarismul psihologic a lui Wundt, concepând psihicul ca o totalitate și acceptând rolul voinței și atenției în organizarea impresiilor senzoriale. Încercarea lui Motru de a fonda o metafizică pe baze psihologice se leagă de psihologismul lui Wundt. În cea mai mare parte a activităților sale Motru s-a preocupat de probleme psihologice și de fundamentarea filosofică antispiritualistă a psihologiei, de integrarea conștiinței în realitate. El a publicat pe această temă: *Cauzalitatea mecanică și fenomenele psihice* (1893), *Problemele psihologiei* (1898), *Despre suflet* (1899), *Știință și energie* (1902), *Valoarea științei* (1906), *Puterea sufletească* (1908), *Personalismul energetic* (1927), *Cursul de psihologie* (1929). În toate aceste lucrări Rădulescu-Motru dovedește o orientare realist raționalistă, chiar pozitivist-scientistă. El nu este însă un materialist, ci un monist metafizician.

Concepția personalist energetică despre conștiință a lui Rădulescu-Motru are dimensiuni originale, dar sintetizează și principalele rezultate ale cercetării timpului său. Apare chiar intuiția unor idei actuale în prezentarea evoluției universului spre nașterea conștiinței umane, similare cu ideea principiului antropic, de care se ocupă cu privire la ontogenia conștiinței o serie de contemporani (de exemplu R Penrose). „Conștiință omenească – așa cum o înțelegem noi astăzi – scrie Rădulescu-Motru, nu este o oglindă pasivă, nici o conștiință transcendentală; nu este nici un epifenomen care se adaogă, ca o lumină venită din altă lume, peste fondul unei lumi materiale, ci rezultatul sintetic al evoluției prin care a trecut întreaga energie universală. Este ceea ce numim personalitatea [...] conștiința – reprezintă ultima verigă din lanțul acestei evoluții universale. Ea a fost cu putință numai după ce lanțul evoluției se împlinise până la ea. În clipa de timp în care ne găsim noi, conștiința omenească este constituită dintr-o zonă luminoasă în care se asociază și se unifică funcțiunile neuronilor care se găsesc în centri corticali ai creierului mare și dintr-o zonă întunecată, în care se asociază și se unifică funcțiunile multor alți neuroni din centri subcorticali și medulari"[35]. Despre această

[35] Constantin Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic și alte scrieri*, București, Edit. Eminescu, 1984, p. 506.

din urmă zonă, Rădulescu-Motru crede că este zona funcțiunilor automate, condiție pentru celelalte zone. Susținând o teorie funcționalistă, Rădulescu-Motru vorbește de mai multe zone în lanțul de condiționare a conștiinței: vegetativă (reflexă și emoțională), de asimilare organică, chimică, gravitațională. Se dovedește, arată Motru, că lanțul de condiționare a conștiinței nu se sfârșește, el se continuă în lanțul fenomenelor energiei universale. Rădulescu-Motru respinge dualismul psiho-fizic, conștient-inconștient și aderă la un funcționalism fenomenologic energetist. Evoluția merge spre un plus de adaptare a cărui rezultat este conștiința.

În viziunea lui C. Rădulescu-Motru, între fenomenele fizice și fenomenele vieții nu există deosebire. „Fiecare fenomen este un factor al totalității. Totalitatea realității fiind în evoluție, nu mai este cu putință să se despartă partea de tot, fiindcă partea și totul sunt adaptate și formează o unitate. În desfășurarea celui mai elementar fenomen, dacă ai putea să descifrezi urmele pe care le-a lăsat adaptarea lui trecută, ai putea citi evoluția universului întreg"[36]. Rădulescu-Motru susține un holism fizicalist și un naturalism evoluționist. Ultimele produse ale evoluției universului sunt, după părerea sa, produsele sufletești care creează personalitatea – corelațiuni de personalitate. „În ipoteza noastră, scrie autorul român, evoluția face pe om după chipul și asemănarea realității totale [...] care rezumă în unitatea conștiinței lungul proces de adaptare al evoluției realității [...], cea mai elementară și cea mai complexă formă de viață, firul de iarbă și conștiința unui geniu [...] este o corelațiune de funcțiuni adaptată unității universului întreg". Ceea ce s-a petrecut în universul care ne cuprinde stă scris în conștiința fiecăruia dintre noi. Cunoștințele noastre sunt de fapt re-cunoștințe [...]. Formele de intuiție și postulatele raționamentului sunt corelațiuni tipice formate prin adaptarea conștiinței la universul întreg"[37]. Ipoteza personalismului energetic, susținută de Rădulescu-Motru, arată că omul nu este un factor opus determinismului naturii, ci o verigă necesară a acestui determinism.

După Rădulescu-Motru, conștiința omenească este o funcție diferențială prin faptul că este „conștiință de sine" sau reflexiune. Animalul nu se detașează spațial și temporal de lume prin conștiință, de aceea el trăiește în armonie cu lumea. Încă Plinius cel Bătrân scria: „Numai omului, dintre toate făpturile, îi sunt orânduite durerea, luxul, ambiția, avariția, iubirea nemăsurată pentru viață, superstiția, grija de moarte pentru ce se va întâmpla după moarte"[38]. Neliniștea omului în raport cu lumea s-a născut prin pierderea instinctelor de adaptare la mediu, proprii animalelor. Omul trebuie să-și elaboreze singur prevederea prin mijlocirea inteligenței, în vreme ce animalul o are înmagazinată în instincte naturale. Conștiința omenească s-a născut ca organ necesar datorită complexității vieții. Pe măsură ce viața omului a devenit mai grea, s-au înmulțit asocierile neuronilor din creier și conștiința a devenit din ce în ce mai activă.

---

[36] *Ibidem*, p. 508.
[37] *Ibidem*, p. 509–510.
[38] *Ibidem*, p. 516.

Apare, la Rădulescu-Motru, şi o altă ideea de luat în seamă, ideea astăzi prezentă în concepţia funcţionalist-naturalistă ca *mneme* (entităţi similare genelor). „Ajutându-ne de noţiunea de *mneme,* spune Rădulescu-Motru, adică cu ştiinţa ce avem despre proprietatea substanţei nervoase de a păstra în structura sa, ca dispoziţiuni, impresiile pe care ea le-a primit odată, putem ajunge să ne explicăm nu numai deosebirea dintre inteligenţa animalului şi a omului, ci şi gradele de inteligenţă. După ce tip de *mneme* există în organism, un om este mai capabil să se perfecţioneze prin experienţă decât altul. Dezvoltarea conştiinţei omeneşti nu se face cumulativ, ci prin tranziţii bruşte, programul său este deosebit de complicat, pentru că nu este convergent cu anumite ţinte [...]. Aici zace inexplicabilul pentru ştiinţa specială. Conştiinţa omenească se depărtează de mecanismul automat al conştiinţei, dar se reîntoarce la el în mod tipic"[39]. Rădulescu-Motru crede că psihologia va rezolva problema cunoaşterii conştiinţei, el apreciază pe Heymans, care numea secolul al XX-lea, la începutul său, ca „secol al psihologiei". Rădulescu-Motru afirma: „Multe secole vor trece până ce psihologia va cunoaşte ştiinţific conştiinţa. Până atunci dezideratul ei rămâne intuiţiunea metafizică, bazată pe idei precum cele ale lui Platon, Aristotel, Democrit, Toma d'Aquino, Descartes, Leibniz, Kant"[40].

Un alt important filosof român preocupat de domeniu este **Mircea Florian** (1888–1960). A studiat la Bucureşti şi şi-a luat doctoratul în Germania cu J. Rehmke, preocupându-se de intuiţia bergsoniană. Este critic al idealismului psihologist, dar şi al materialismului vulgar. A scris despre fundamentele cunoaşterii şi despre teoria datului. Principalele sale lucrări ce au deschideri spre temele conştiinţei sunt *Arta de a suferi* (1920), *Rostul şi utilitatea filosofiei* (1923), *Ştiinţă şi raţionalism* (1926), *Metafizica şi problematica ei* (1932), *Antinomiile credinţei* (1936), *Cunoaştere şi existenţă* (1939), *Ce este cunoştinţa?* (1947), *Recesivitatea ca structură a lumii* (apărută postum, în 1982). Poziţia sa este una realist-raţionalistă, neutrală, dualist recesivă. Mircea Florian se preocupă de subiectivism cu referire la Kant, Husserl, Heidegger. După părerea sa, ştiinţa nu elimină subiectul, ci îl aşează la locul cuvenit printre date, obiecte, existenţe. Mircea Florian vorbeşte de reforma psihologiei cunoaşterii în vederea afirmării ontologiei realiste, care caută menţinerea cunoaşterii în sfera realului controlat de experienţă, a realului primordial în raport cu eul care percepe, reprezintă etc. „Teoria datului" a lui Mircea Florian nu elimină nici sufletescul, nici materialul, nici existenţa, nici conştiinţa constituind fundamentul unei filosofii neutrale. După părerea sa, nu datul aparţine conştiinţei, ci conştiinţa aparţine datului pentru că el este nedeterminat, dar infinit determinabil. Psihologia conştiinţei este fundamentată de filosofie. Mircea Florian aduce în atenţie problematica externalismului şi internalismului, a medierii sau nemedierii între obiect şi subiect. El încearcă elaborarea unei perspective care să depăşească teoria conţinuturilor de conştiinţă, a existenţelor mentale (Brentano) şi a obiectelor intenţionale (Husserl).

---

[39] *Ibidem,* p. 518.
[40] *Ibidem,* p. 520.

În cartea sa *Recesivitatea ca structură a lumii,* în capitolul *Materie (corp) – spirit (suflet)* (în anexă: *Conştiinţa obiectivă – conştiinţa subiectivă – conştiinţa gânditoare*), Mircea Florian relevă necesitatea de a coborî de la nivelul general al raportului materie-spirit la problema funcţiilor actelor şi proprietăţilor fundamentale ale conştiinţei. Autorul român observă că multe din lucrările de psihologie nu acordă importanţă acestei probleme, considerând-o sau gata rezolvată, sau nerezolvabilă. După părerea sa, indiferenţa faţă de funcţiile conştiinţei nu este reală. Se admite în genere tripartiţia lor în: cunoaştere, afectivitate, voinţă[41] şi se renunţă la aprofundări.

În concepţia lui Mircea Florian, conştiinţa este întoarsă iniţial spre lumea exterioară în cadrul „conştiinţei obiective", care se referă la obiectele reale, ireale, suprareale, ideale şi se manifestă ca percepţie, reprezentare şi imaginaţie. A doua funcţie de bază a conştiinţei este afectivitatea prezentă în „conştiinţa subiectivă", care exprimă rezonanţa interioară subiectivă a lumii. „Conştiinţa gânditoare" valorifică celelalte două forme ale conştiinţei, adăugându-le posesia asemănărilor şi deosebirilor. Aceste forme de conştiinţă pregătesc gândirea logică, clasificarea, judecata. Unitatea vieţii conştiente este dată de „subiect", care ţine laolaltă cele trei proprietăţi fundamentale ale conştiinţei. Subiectul nu are particularitate. Particularizarea conştiinţelor se face în percepţie, reprezentare, imaginaţie, afectivitate, gândire. Particularizarea se face prin „conţinuturile" stărilor subiectului. Proprietăţile sufleteşti sunt divizate, dar se „întreţes", fiind prezente în toate actele de conştiinţă. Orice percepţie, reprezentare, imaginaţie este simţită, gândită şi aparţenentă unui subiect. Proprietăţile conştiinţei sunt atât de întreţesute încât se contopesc şi sfidează distincţiile[42]. Ele există la toate nivelurile dezvoltării psihovitale. A existat ideea că proprietăţile psihice ar fi „facultăţi", entităţi independente în „eul" general. Mircea Florian respinge această idee ca şi Herbart. El arată că cele patru proprietăţi: conştiinţa obiectivă, subiectivă şi gânditoare şi subiectul unificator sunt universal prezente şi echivalente, nici una nefiind dominantă. Teoriile existente caută să releve proprietatea dominantă ca originară. În general, tradiţia occidentului a fost intelectualistă, dar au existat şi orientări ce au pus pe prim plan sentimentul (Spencer, Ribot, Fouillée) sau voinţa (Schopenhauer, Wundt). Mircea Florian propune o interpretare a acestor raporturi pe baza relaţiei dominare-recesivitate, unde factorul recesiv nu este inferior celui dominant. El susţine că, întrucât „conştiinţa este o *ştire* întru sine despre ceea ce se petrece «în afară de sine», pentru a acţiona atât «întru sine», orientând şi disciplinând stările psihice (reprezentări, afecte, gânduri), cât şi în afară de sine «folosind şi dominând împrejurările şi lucrurile»[43], conştiinţa obiectivă este dominantă. Faptul are loc în interesul subiectului, o afectivitate pură este, în viziunea lui Florian, oarbă fără îndrumarea conştiinţei obiective. Recesivitatea afectivităţii şi voinţei nu le face însă inferioare, ele potenţează viaţa conştientă. Afectivitatea apare, uneori, ca dominantă genetică, drept condiţie psihică

[41] Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, Bucureşti, Edit. Eminescu, 1982, p. 458.
[42] *Ibidem*, p. 464.
[43] *Ibidem*, p. 465.

elementară şi s-a crezut chiar că ea poate descoperi realităţile profunde metafizice. Kierkegaard susţinea că „subiectivitatea este adevărul", iar Lange şi Ribot afirmau: „Dacă dezvoltarea noastră morală continuă pe calea oropsirii afectivităţii, vom sfârşi prin a realiza idealul lui Kant, adică a omului dotat numai cu inteligenţă şi pentru care emoţiile, bucuria, tristeţea, anxietatea sau groaza [...] vor fi numai boli, tulburări psihice nedemne de el"[44]. Mircea Florian consideră ambele poziţii, intelectualistă şi psihologistă, greşite, el susţine că nu se poate separa în „eul" uman net latura raţională de afectivitate şi voinţă. Afectivitatea nu poate nimic fără senzaţia unui obiect atrăgător sau respingător, fără capacitatea gândirii de a deosebi şi a unifica prin asemănări. Există o gândire psihologică deosebită de cea logică (clarificare prin abstracţie) ce aderă la proprietăţile psihice care au toate o referinţă la "subiect", la totalitatea individului.

Un alt filosof român preocupat de conştiinţă în sensul psihologic şi al filosofiei mentalului este **Ion Petrovici** (1882–1972). Putem spune că el reprezintă o a treia poziţie în domeniu, pentru că Petrovici nu este naturalist ca Rădulescu-Motru şi nici dualist ca Mircea Florian. El are o concepţie monist spiritualistă-paralelistă. Teza sa de doctorat intitulată *Paralelismul psihologic* (1905) se preocupă de paralelismul corp-spirit, fizic-psihic, ambele derivând dintr-o substanţă transcendentă unică. Este primul doctorat în domeniu susţinut la Universitatea Bucureşti.

A studiat la Bucureşti, Berlin şi Leipzig, unde audiază cursurile lui Wundt, Volkelt, Paulsen, Dilthey şi Riehl. Este influenţat de Kant şi filosofia spiritualistă franceză. Predă la Iaşi logică şi psihologie. Principalele sale lucrări în această direcţie sunt: *Paralelismul psihofizic* (1905), *Spirit şi corp* (1906), *Introducere în metafizică* (1924), *Schopenhauer* (1933), *Viaţa şi opera lui Kant* (1936).

Ion Petrovici este adeptul dezvoltării metafizicii, susţinând că ştiinţa pozitivă, departe de a pune capăt metafizicii, îi dă necontenit elemente pentru prosperitatea ei. Metafizica este cea dătătoare de seamă pentru existenţa spiritului. După părerea sa, o serie de teorii care au devenit ştiinţifice, cum ar fi evoluţionismul, au fost iniţial metafizice. El consideră că filosofia trebuie să folosească şi metode empirice şi raţionaliste. Raţionalul şi iraţionalul se bazează pe o realitate suprarațională.

În lucrarea *Paralelismul psihofizic* susţine un monism paralelist, care concepe spiritul şi corpul ca provenind dintr-o substanţă transcendentă. El neagă concepţiile materialiste şi cele spiritualiste, care absolutizau unul din aspectele dualităţii. În concepţia lui, corpul şi spiritul sunt faţete ale aceleiaşi substanţe, straturi ale existenţei, fizicul şi psihicul sunt fiinţări paralele ale substanţei fundamentale. Petrovici scrie: „sufletul şi materia sunt două atribute diferite ale unei a treia substanţe rămasă necunoscută [...] care cuprinde în a ei intimitate completa explicare a manifestărilor celor două atribute. Aceasta este teoria paralelistă, aşa cum a ieşit din mâinile lui Spinoza, a trecut pe la Schelling şi a ajuns la Spencer; Bain, Elbinghaus au aderat la această teorie fără nici o rezervă"[45]. Concepţia lui Petrovici este spiritualistă şi interesul pentru ea vine din încercarea evitării

[44] *Ibidem*, p. 467.
[45] Ion Petrovici, *Introducere în metafizică*, Bucureşti, Casa Şcoalelor, 1924, p. 16.

dualismelor de orice fel. Realitatea eului s-ar manifesta simultan în mai multe existențe necunoscute nouă. Psihicul pare a fi mai bogat în aspecte decât fizicul. Cunoașterea se produce în raportul înrudit obiect-subiect, conceput de Petrovici ca fiind unitar. El critică idealismul subiectiv de tip Berkeley în studiul *Însemnătatea filosofică a audiției colorate*[46], în care caută să demonstreze imposibilitatea reducerii corpurilor fizice la complexe de senzații. După părerea sa, legile generale stabilite de un substrat transcendent există obiectiv, actul cognitiv fiind compus din raportul posibil-real. În concepția sa, Petrovici dă o mare importanță afectivității în cunoaștere. Există o „unitate supremă" care acceptă un „rest" irațional în gândire. Petrovici utilizează idei din intuiționismul lui Bergson. Senzația și toate complexele de senzații devin proprietatea internă a subiectului percepător. Petrovici critică toate conceptele care neagă realitatea transcendentă (dincolo de conștiință) – el arată că este necesară ieșirea din subiectivitatea „eului", din alcătuirea senzațiilor individuale, din datul intern psihologic. Hume a redus cunoașterea la prefaceri subiective, la o alchimie în spațiul eului senzorial. El crede că este necesară o contopire a spiritului cu obiectul cunoașterii, o scurtare a distanței dintre subiect și obiect. Teoria compromisului cu privire la adevăr rezultă după o analiză critică a problemelor kantiene ale cunoașterii. Conștiința se află în raport direct cu lumea fenomenală, justificând teza similarității între subiect și obiect.

Ideea de Dumnezeu și de neant sunt limite ale gândirii noastre, susține Petrovici, „la Dumnezeu lanțul cauzal se întrerupe și se încheie", astfel că lumea sensibilă nu poate fi propriul său autor. Existența are originea într-o altă realitate și este cuprinsă în cadrele spațio-temporale. Ion Petrovici apreciază teoria relativității, care a creat alte patru dimensiuni spațio-temporale, ca apropiindu-se cel mai mult de structura reală a acestei realități. După el „durata pură" a lui Bergson se cere depășită.

Cunoașterea reprezintă relația obiect-subiect. Conștiința se află în raport direct cu lumea fenomenală, relevând similaritatea și corespondența fizic-psihic. Pe aceasta se bazează obiectivitatea în cunoaștere și relația adevăr relativ-adevăr absolut. Petrovici se detașează critic, după o analiză profundă, de kantianism, pozitivism și intuiționism. El susține că substanța reprezintă singura realitate absolută dincolo de lumea concretă pe care o cunoaștem. Atributele sale sunt fizice și psihice, „existența cea mai relativă – să zicem o senzație oarecare: o culoare, un sunet, un parfum – implică un absolut care se semnalează prin aceea că nu identificăm o senzație, din moment ce o recunoaștem ca atare, cu o vedenie, ci o atribuim unui corp ce există aievea"[47].

Petrovici caută să depășească intuiționismul bergsonian vorbind de o "intuiție a simțurilor" pe baza căreia luăm contact cu obiectele empirice. Această intuiție, similară percepției, nu este cunoștință, ci o bază, un punct de plecare de la care pornește cunoașterea. Petrovici consideră că nu putem raționaliza complet existența, imaginația și imaginea, afectivitatea își spun cuvântul. Este vorba la Petrovici de un fel de suprarațional de care trebuie să se țină seama.

---

[46] Ion Petrovici, *Însemnătatea filosofică a audiției colorate*, în *Cercetări filosofice*, ed. a II-a, București, 1926, p. 167.

[47] Ion Petrovici, *Spirit și corp*, în „Revista generală a învățământului", 9/1906, p. 693.

Criticând idealismul subiectiv, Petrovici fundamentează o orientare raționalist-spiritualistă care afirmă că iraționalul asimilat cu fondul sufletesc se opreşte la sentiment, având o logică a lui, exprimată în viziunea artistică asupra lumii, dar raționalul continuă să alcătuiască osatura podului spre absolut[48].

În concepția sa asupra conştiinței şi asupra relației fizic-psihic, Petrovici a fost influențat de Kant, Hegel şi Wundt, dar mai ales de şcoala spiritualistă franceză: Lachelier, Ravaisson, Boutroux şi, nu în ultimul rând, Bergson. Teoria compromisului, pe care o susține pe baza acestor izvoare, reprezintă o posibilă deschidere a ştiinței către religie şi metafizică, o acceptare atât a gândirii logice, cât şi a faptului că sentimentul şi intuiția pot duce dincolo de câmpul fenomenal al lucrurilor.

Mihai Ralea (1896-1965) este un alt gânditor român atras de psihologie care a urmat la Paris cursurile lui P. Janet şi a fost profesor titular la catedra de psihologie şi estetică de la Universitatea din Bucureşti, unde a predat istoria psihologiei până la sfârşitul vieții sale. A scris lucrări de psihologie: *Ipoteze şi precizări în ştiința sufletului* (1926), *Psihologie şi viață* (1938), *Explicarea omului* (1946), *Sociologia succesului* (1962), *Introducere în psihologia socială* (1966). Ralea reprezintă o orientare genetic-istoristă, antibehavioristă. Consideră conştiința ca formă socială a mentalului care există doar prin exprimarea lingvistică. Dualismului psihic conştient – inconştient i se adaugă, după Ralea, un dualism social actor–spectator. O lege a ritmului asigură alternarea fenomenelor psihice conştiente şi inconştiente. „Conştiința are o funcție biologică *progresistă*, îndreptată către adaptările noi, către soluțiile neaşteptate, în timp ce inconştientul e o funcție *conservatoare*, menită să repete acțiunile utile, uşoare, neschimbate de vreo împrejurare neprevăzută"[49]. Noțiunea eului se formează de la exterior la interior, întrucât copilul capătă întâi *percepția lumii externe* şi pe urmă conştiința eului". Totodată, scrie Ralea, „eul şi conştiința merg *pari passu* cu dezvoltarea şi evoluția societății"[50]. Ralea înglobează în sfera inconştientului mişcările repetate care generează tot felul de automatisme[51]. Inconştientul îndeplineşte astfel o funcție exclusiv individuală, în timp ce conştiinței îi este propriu caracterul său social[52]. „Conştiința e funcția obiectivă care ne exprimă exterior, ne pune în relație cu alții. De ea e legat în primul rând limbajul. O stare sufletească care nu poate fi vorbită, exprimată prin cuvinte, e inconştientă"[53]. Dualismului psihic inconştient-conştient i se adaugă la nivelul conştiinței un dualism aparte, care constă în dedublarea eului într-un actor şi un spectator[54]. Fără a nega meritele reale ale lui Freud în explorarea inconştientului, Ralea consideră că el „depăşeşte cu mult concluziile legitime ale unei investigațiuni pozitive", că exagerările freudiene au condus la un „pansexualism

---

[48] Ion Petrovici, *Raționalism şi iraționalism*, în „Gând românesc", nr. 2/1936, p. 82.

[49] Mihai Ralea, *Ipoteze şi precizări în ştiința sufletului*, Bucureşti, 1926, p. 63, *apud Istoria filosofiei româneşti*, vol. II, Bucureşti, Edit. Academiei, 1980, p. 445–450.

[50] *Ibidem*, p. 83.

[51] *Ibidem*, p. 9–10.

[52] *Ibidem*, p. 78–79.

[53] *Ibidem*, p. 84.

[54] *Ibidem*, p. 79.

metafizic"[55]. Raportul dintre conştiinţă şi inconştient este guvernat, după Ralea, de o lege generală a *ritmului* alternant al fenomenelor psihice. Inconştientul „devine un fel de vacanţă de odihnă, de suplinitor indispensabil, care asigură ritmul vieţii sufleteşti, cuprins între excitaţie şi deprimare, între tensiune şi oboseală"[56].

Preluând de la pragmatism şi P. Janet ideea activităţii eficiente, care va deveni premisă a sociologiei sale a succesului, Ralea critică pe de altă parte behaviorismul pentru încercarea de a da conştiinţei o explicare mecanicistă, ca simplă reacţie faţă de un stimul exterior, lucru care este valabil numai în cazul reflexelor[57]. Remarcabil este reproşul pe care el îl aduce în această privinţă maestrului său: „Janet exclude complet faptele de conştiinţă şi reduce toate procesele psihice la conduită şi atitudini practice, observabile obiectiv. Dar determinarea faptelor sufleteşti pe dinafară, numai după gesturile prin care se traduc, poate duce doar la studiul a două sau trei fenomene sufleteşti mai elementare, însă îi scapă procesele mai complexe[58]. Un reproş pe această linie este adus şi lui C. Rădulescu-Motru: „Conştiinţa e explicată de Rădulescu-Motru mai ales biologiceşte. Nu se evidenţiază însă că semnificaţia ei e mai ales socială"[59].

Abordând psihologia simbolului, Ralea consideră că acesta ocupă un rol intermediar între imagine şi concept. El stabileşte o distincţie originală între simbolurile *dezideratives* şi cele *expresive*. În timp ce primele reprezintă idealuri, cele din urmă caracterizează viaţa aşa cum este[60]. Simbolul expresiv vădeşte o sărăcie de generalizare, în timp ce simbolului dezideratiV îi este proprie o grabă de generalizare [61]. El susţine că: „Simbolul nu-şi atinge complet rostul său de obiectivare a conştiinţei, dacă nu capătă o anumită consacrare socială. Tot ce se exprimă e destinat vieţii sociale"[62].

După părerea lui Ralea, pe lângă intensitate, calitate şi durată, vieţii psihice îi este proprie o a patra dimensiune, şi anume *saturaţia*. Spre deosebire de durată, care este continuă, "saturaţia presupune repetiţii şi reluări, deci pauze"[63]. Ralea atribuie saturaţiei un rol decisiv în închegarea *structurilor* sau *formelor* psihice în genere, inclusiv sentimentele, voinţa şi caracterul. El defineşte forma prin trei trăsături: 1) organizare; 2) fixare; 3) simplificare, schematizare[64]. Amendând concepţia gestalistă, Ralea arată că percepţia formei nu este dată de la început, ci constituie un rezultat relativ tardiv al percepţiei, recte al saturaţiei acesteia[65]. Pe această bază, el aduce un corectiv apriorismului lui Kant, arătând că, în viaţa

---

[55] *Ibidem*, p. 47.
[56] *Ibidem*, p. 91.
[57] *Ibidem*, p. 194.
[58] *Ibidem*, p. 206.
[59] *Ibidem*, p. 183.
[60] Vezi, *Comentarii şi sugestii*, Bucureşti, 1928, p. 40-41. (Cf. întreg eseul *Câteva observaţii asupra psihologiei simbolului*, p. 36-47).
[61] Cf. *ibidem*, p. 46.
[62] *Ibidem*, p. 47.
[63] *Ibidem*, p. 115, în studiul *Asupra saturaţiei fenomenelor sufleteşti*, p. 113–133.
[64] *Ibidem*, p. 117–119.
[65] Cf. *ibidem*, p. 123.

copilului, spaţiul, timpul, cauzalitatea etc. nu reprezintă iniţial forme, ci faze preformale[66]. Un ultim corectiv este adus doctrinei lui Bergson, în sensul că viaţa noastră psihică nu se desfăşoară ca o curgere inedită permanentă, deoarece în ea se cristalizează puncte solide, forme fixe care-i întrerup spontaneitatea şi o organizează după criteriile lor[67]. În panorama concepţiilor despre conştiinţă Mihail Ralea acoperă în România direcţia sociologist-lingvistică.

Alt gânditor român, **Camil Petrescu**, în *Doctrina substanţei,* s-a ocupat explicit de teme la care se referă astăzi filosofia conştiinţei legată de Inteligenţa Artificială, adică de Eu, percepţie, imagine, gândire, obiect şi subiect, conştient şi inconştient, sensibilitate şi subiectivitate, atenţie, determinări biologice ale cunoaşterii, semnificaţie şi prezenţă.

Camil Petrescu fundamentează o disciplină pe care o numeşte ortologie. Cu privire la aceasta el susţine că arta, ştiinţa şi tehnica sunt modalităţi de obiectivare ale gândirii concrete şi modalităţi expresive ale instinctului de obiectivare. Camil Petrescu încearcă să caracterizeze ştiinţele ocupându-se de structuri substanţiale: fizica de energie, chimia de atom şi moleculă, biologia de celulă şi centrul de diferenţiere organică, psihologia de centrul de dedublare noosică (conştiinţa), sociologia de colectivitate, noologia de substanţă. Fiecare din aceste domenii are un grup de discipline, de pildă: psihologia cuprinde egologia (care se ocupă de funcţiile eului biologic: atenţia, memoria) şi ortologia (care se ocupă de obiectivarea cunoaşterii). Despre obiectul principal al psihologiei conştiinţei, Camil Petrescu scrie în lucrarea *Doctrina substanţei*: „Despre conştiinţă s-a scris atât de mult şi atât de eronat, încât nici refutarea tezelor greşite nu mai e cu putinţă. Preferăm, deci, să expunem de-a dreptul punctul nostru de vedere. *Conştiinţa este o parte din cunoaşterea noosică istorică, şi anume este cea întoarsă asupra imaginilor* [...]. O conştiinţă pură nu există, o intuiţie pură nu există, există o cunoaştere noosică a imaginilor de orice natură ar fi aceste imagini. Tot materialul conştiinţei e, deci, strict biologic. (Dar de ce roşul e roşu? Fiindcă traversează o anumită zonă? Dacă privim prin ochelari verzi, roşul nu mai e roşu?) Dacă nu va ţine socoteală de acest lucru, psihologia e o ştiinţă menită, încă multă vreme, rătăcirilor"[68]. "Sensibilitatea materială a creierului, ducând la capacitatea de imagini, a dus şi la progresul conştiinţei. [...]. Legat de tema conştiinţei, Camil Petrescu a analizat ideile lui Bergson, dar mai ales fenomenologia lui Husserl. El se delimitează de conştiinţa absolută husserliană şi elaborează o viziune *noosică* proprie care se referă la eu şi intenţionalitate. Cu privire la eu, se raportează la Descartes şi Kant, arătând: „Actul vederii interioare, actul cunoaşterii însuşi este impersonal, indiferent, emancipat de biologic. El este negarea însăşi a eului biologic. În clipele efective ale lui *cogito*, dacă e vorba de cunoaştere, eul dispare. Reapare acest eu existenţial abia după ce cugetarea a trecut şi atunci cunoaşterea nu se exercită decât asupra urmei materiale a cugetării, asupra imaginii ei. Intuiţia

---

[66] Cf., *ibidem*, p. 132.

[67] Cf., *ibidem.*

[68] Camil Petrescu, *Doctrina substanţei*, vol. I, Bucureşti, Edit. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981, p. 246.

eului este intuiția imaginilor interioare. Acest eu biologic este eul corespunzător unității organice și începe cu eul fizic din unificarea senzațiilor de durere, când se face prima despărțire dintre lumea exterioară, care *nu mă doare*, și cea interioară a corpului, *care mă doare*. Pe urmă, impresia actelor de voință și mai târziu impresia imaginilor de gândire, dar nu a gândirii însăși." *Din neînțelegerea acestei condiții, procesele biologice sunt abuziv arătate ca fenomene psihice intenționale: a urî, a iubi, a dori, a judeca etc., și totuși nu toate fenomenele biologice socotite psihice, presupun un obiect; a râde, a plânge, a zbiera, a merge, a fi tu însuți nu comportă „obiecte"*[69].

Camil Petrescu spune despre intenționalitate (gândirea orientată) că este o „dedublare a viziunii *noosice*". *Gândirea însăși e o activitate biologic-finalistă și, deci, orientată,* orientată spre realitatea obiectivă și necesară (esența concretă), ori spre imagini, ori spre esențe abstracte și combinațiile lor. Chiar presupunând, prin absurd, că ar exista gândire fără obiect, noi nu am putea s-o cunoaștem, fiindcă actele de cunoaștere nu se aplică decât la imagini"[70].

O altă direcție a gândirii lui Camil Petrescu duce la raportul conștient-inconștient (subconștient) în legătură cu funcțiunile biologice ale *noosicului* (memoria de pildă). „Deosebirea dintre conștiința internă și conștiința externă nu e dată, pentru noi, decât de titlul de raționalitate, căci este cunoaștere noosică în amândouă cazurile. E posibil să fie un punct-sediu al conștiinței noosice, dovadă că se obțin, prin procedee medicale, diferite grade de conștiință. Dar și în cunoașterea internă, ca și în cunoașterea externă, adică în intuiția internă, ca și în intuiția externă (deoarece noi identificăm cunoașterea cu intuiția, ca bază a cunoașterii), imaginația nefiind decât un mijloc auxiliar, are nevoie să fie *ratificat* ca să devie cunoaștere concretă și e atâta cunoaștere câtă ratificare e". Încercând o concepție proprie asupra subiectivității, Camil Petrescu cercetează temele individualității și comunicativității sociale elaborând teoria substanțialistă a gândirii concrete – ortogenoosice. Inovațiile sale terminologice și disciplinele numite ortologie și egologie pot fi astăzi reluate în perspectiva științelor cognitive și ale conștiinței.

Ștefan Lupașcu a formulat idei originale în filosofia științei, logică, ontologie, metodologie și estetică. A susținut existența a trei sistematizări energetice – fizică, biologică și psihică, toate caracterizate prin antagonism și contradicție. Afectivitatea, relația, energia fiind entități existențiale primordiale în viziunea sa, acestea cer o nouă logică, adecvată lor, pe care Lupașcu o va elabora sub numele de *logica dinamică a contradictoriului*. După cum remarca Constantin Noica, elementele originale ale gândirii lupasciene au provocat atât reacții elogioase ale lumii filosofice și științifice franceze, cât și detașări critice ale acesteia. Este apreciată admirativ noutatea șocantă a ideilor, erudiția autorului de origine română, pe de altă parte însă, unele idei au născut nedumerire. Claude Mauriac credea că ar putea fi vorba de „un *Discurs asupra metodei* al zilelor noastre", iar editorul francez René Julliard, care a publicat majoritatea acestor lucrări, caracteriza poziția lui Lupașcu ca una diferită față de celelalte direcții

[69] *Ibidem*, p. 247.
[70] *Ibidem*, p. 248.

filosofice contemporane, exercitând totuşi o influenţă profundă asupra cercurilor intelectuale. În 1943, Benjamin Fondane scria în „Cahiers du sud" că aceste realizări propun „o reformă radicală a tuturor tradiţiilor noastre: ştiinţe, terapeutici, arte, limbaje". Gaston Bachelard semnala în 1940, în lucrarea sa *La philosophie du non* (Filosofia lui nu), faptul că o să apară o lucrare ilustrativă pentru noul spirit ştiinţific, scrisă de Lupaşcu şi intitulată *Experienţa microfizică şi gândirea umană.* Lucrările lui Lupaşcu au fost traduse în spaniolă, germană, italiană. Cursuri speciale asupra logicii contradictoriului s-au ţinut în universităţile americane, iar fizicieni importanţi i-au cunoscut opera. Probant pentru ecoul gândirii lui Lupaşcu, notează Noica, este şi faptul că la Sorbona, unde, în principiu, nu se acceptă teze de doctorat despre autori în viaţă, cercetătorul francez Marc Beigbeder şi-a susţinut doctoratul în 1970 cu o lucrare despre logica contradictoriului, referitoare la Lupaşcu. Exegetul francez a scris apoi o carte, *Contradiction and trouvel intendement* (1972), unde relevă că noua concepţie epistemologică şi ontologică asupra nonidentităţii şi afectivităţii a fost inspirată filosofului de origine română de descoperirile fizicii, biologiei, psihologiei şi sociologiei secolului al XX-lea. În 1983, Jean Pierre Chevalier a susţinut sub conducerea lui Edgar Morin teza de doctorat *Le principe d'antagonisme de Stéphane Lupasco et ses implications psychologique, littéraires et phénomenologiques.*

În ceea ce priveşte conţinutul scrierilor sale, pe linia ideilor lui Heraclit, Empedocle, Hegel, Bergson şi Bachelard, Lupaşcu îşi caracterizează el însuşi concepţia ca fiind de sorginte dialectic-neoraţionalistă-suprarraţionalistă, cum singur o denumeşte prin raportare la Bachelard. În acelaşi timp, preocupat de discipline ca informatica, teoria sistemelor şi psihanaliza, Lupaşcu va fi printre cei dintâi care aduc în perspectiva ontologică concepte din aceste arii: informaţia, sistemul, afectul. Ca antirealist-energetist, Lupaşcu introduce termeni inediţi sau cu semnificaţie nouă: valenţă, transfinit, dinamism potenţial şi virtual, sistemogenetică, trialectică. Logica lupasciană este o încercare timpurie de remediere a crizei ştiinţei din secolul al XX-lea, pe care o caracteriza, încă din 1935, similar modului în care au făcut-o Bachelard – în *La nouvelle ésprit scientifique* (1973) şi *La formation de l'ésprit scientifique* (1977) –, Foucault, Althusser, Derrida sau Deleuze. Este printre primii care dau o interpretare antireducţionistă şi pluralistă, antimecanicistă, microfizicii, biologiei şi psihologiei secolului al XX-lea.

În ceea ce priveşte *definirea filosofiei,* Lupaşcu o vede drept „conştiinţă a conştiinţei", care regenerează speculaţia legând experienţele cele mai opace şi inexplicabile de nivelurile gândirii elevate. Meditaţiile lupasciene despre specificul filosofiei sunt de aceeaşi natură cu cele postanalitice şi poststructuraliste. Aşa cum sesizează exegetul operei sale, Beigbeder, ele fac saltul „de la conştiinţa în care se înfăptuieşte convertirea îndoielii şi a misticii, la conceptualizare şi acţiune" (*Le contre-Monod,* Grosset, Paris, 1972). Lupaşcu a prevăzut sfârşitul modernismului, criticând substanţialismul, logicismul şi pozitivismul absolutist şi înscriindu-se, cu ideile sale, în cadrul noilor orientări ale ontologiei umanului, ale filosofiei mentalului şi ale noii filosofii a ştiinţei. Contribuie la realizarea reformei gnoseologice, acceptând relaţionismul, psihologismul, relativismul şi energetismul.

Modul în care Lupaşcu încearcă să stabilească o legătură între filosofie şi ştiinţă poate fi considerat o provocare la adresa gândirii moderniste. Au mai încercat înaintea sa acest demers şi alţi gânditori cu pregătire ştiinţifică, cum ar fi Meyerson, Brunschvicg, Bachelard şi Whitehead. Lupaşcu o face însă altfel, punând în discuţie trei distincţii obsesive pentru istoria filosofiei: cea dintre materie şi spirit, cea dintre subiect şi obiect şi cea dintre formal şi material, pe care le relativizează într-o perspectivă complementară contradictorie. Referirile altor gânditori la opera sa o plasează în zona noilor teorii ştiinţifice, de tipul celor aparţinând lui Eigen, Prigogine, Kastler, Jacob, Chomsky, Thom, şi a filosofiilor de tip organicist, holist-dialectic ale lui J. Wahl, J. Hypolite, A. Bahm, R. Harthorne, J. Rogowski, J. Gautier, Leo Apostel.

Lupaşcu a pornit în elaborarea concepţiei sale de la critica lui Aristotel şi Kant, de la critica constructivă a sistemului hegelian şi de la specificul spiritualităţii secolului al XX-lea. „A fost tipic pentru gândirea tradiţionalistă, scrie el, să vizeze întotdeauna noncontradicţia, să fie profund monovalentă sau să se orienteze întotdeauna direct spre afirmaţie (înţeleasă ca semn al existenţei) şi să respingă negaţia (semnul nonexistenţei). A fost privilegiată noncontradicţia şi s-au aruncat în afara ei determinările contradictorii, iar cei care le-au recunoscut existenţa, precum Hegel, au imaginat o nouă instanţă – sinteza între teză şi antiteză – în care contradicţia să fie depăşită şi stinsă."[71] După părerea lui Lupaşcu, modelul ontologic al lumii, model ce fundează logica monovalentă a noncontradicţiei, este aristotelic, în întreaga filosofie şi cultură putându-se identifica substanţa eternă de tip aristotelic în diferitele sale raporturi. Punând la îndoială valabilitatea acestui model ontologic, Lupaşcu consideră că există temeiuri necesare pentru a-l respinge ca inadecvat gândirii ştiinţifice moderne, microfizicii şi biologiei, „adică studiului acelor domenii ale existenţei în care eterogenitatea şi eterogenizarea sunt condiţii fundamentale ale fiinţării"[72], acolo fiind necesară o nouă logică şi elaborarea unei filosofii care să fundamenteze această logică. Lupaşcu propune un model ontologic *relaţional* întemeiat pe *energie* ca formă existenţială de bază, susţinând că ar trebui să se mai adauge celor trei critici, scrise de Kant, încă două: *Critica iraţionalului pur* şi *Critica contradictoriului, falsului, îndoielii sau imanentului*.

Un dat ontologic prin excelenţă uman – afectivitatea – se găseşte încrustat, după Lupaşcu, în determinaţiile fundamentale ale *Fiinţei*. Nicio determinaţie aplicabilă existenţei nu poate fi predicată despre afectivitate: ea nu este nici omogenă, nici eterogenă, nici cauză, nici efect, nici subiect, nici obiect etc.: ea *este*. „Singur datul afectiv îşi este suficient sieşi, prin natura sa riguros singulară, şi nu se raportează decât la el însuşi."[73] Lupaşcu a descris trei tipuri de sistematizări energetice posibile: *sistematizarea la nivel macroscopic*, caracterizată prin dominaţia principiului omogenizării, *sistematizarea la nivel biologic*, caracterizată prin dominaţia principiului eterogenizării, individualizării şi diversificării, şi *sistematizarea microfizică şi psihică*, în care tendinţa de omogenizare şi cea de

[71] Şt. Lupaşcu, *Logica dinamică a contradictoriului*, Bucureşti, Editura Politică, 1982, p. 153.
[72] *Ibidem*, p. 249.
[73] *Ibidem*, p. 398.

eterogenizare se află în echilibru. În viziunea lui Lupaşcu, nici ştiinţa, nici etica, nici religia, nici arta nu sunt capabile să descifreze mecanismele afectivităţii. Afectivitatea însăşi ne spune însă totul despre *artă* [74]. Strategia urmată de Lupaşcu se dovedeşte kantiană: afectivitatea determină apriori condiţiile posibilităţii artei. Arta nu poate ocoli emoţia, sentimentul, fără de care ea nu există. Structura logică a artei include contradicţia, dar nu se identifică cu aceasta: a efectua experienţa estetică înseamnă *a contempla*, ceea ce este o sustragere de la acţiune şi, deci, declanşarea unui proces contradictoriu. Acesta reprezintă elementul definitoriu al structurii logice a artei: momentul estetic coincide cu momentul imanenţei devenirii, al crizei, al declanşării contradicţiei. Structura logică a artei implică o repliere a conştiinţei asupra ei înseşi, arată Lupaşcu. „A contempla înseamnă a inaugura procesul de cunoaştere a cunoaşterii."[75] Decelând structura logică a fenomenului estetic, Lupaşcu explică unele dintre trăsăturile esenţiale ale artei: caracterul ei „ficţional", dezinteresat şi gratuit, pe de o parte, iar, pe de altă parte, conexiunile ei cu dezvoltarea societăţii, a istoriei, a cunoaşterii. Semnificaţia unor fenomene artistice, a picturii abstracţioniste, de exemplu, îi pare similară cu constituirea fizicii cuantice[76].

Asemenea epistemologilor aparţinând noii filosofii a ştiinţei (Toulmin, Feyerabend), naturalismului (Papineau) şi postcriticismului (Rorty), Lupaşcu consideră că orientările noi în fizica cuantică, teoria relativităţii, biologia genetică dau specificul spiritului ştiinţific al secolului al XX-lea. Ele adeveresc, după părerea sa, semnificaţia operaţională a logicii contradictoriului. Pe această direcţie, Lupaşcu arată că evoluţia gândirii ştiinţifice cu aspectele ei de complementaritate ne aduce în situaţia de a apela la Hegel dacă nu vrem să sacrificăm nimic din totalitatea experienţei. În confruntarea cu experienţa ştiinţifică contemporană, se poate păstra din hegelianism distincţia dintre teză şi antiteză, care pare tot mai mult confirmată de investigarea materiei, la toate nivelurile. De pretutindeni ţâşneşte un discontinuu de dualităţi antinomice şi un antagonism contradictoriu, atât structural, cât şi funcţional; nici materia vie nu scapă acestui fenomen, fiind alcătuită din elemente împrumutate de la acelaşi univers fizic din care numeroase fiinţe vii îşi extrag factorii de echilibrare. Sinteza nu va indica însă sensul mişcării, ea putând fi concepută doar ca simplă formă de diversificare a lumii pe orizontală sau ca o formă de evoluţie pe spirala dezvoltării. Experienţa microfizică verifică astăzi dialectica în lumea fizică. Sensul în care sinteza apare ca menită să înghită şi să împace totul este însă respins de ştiinţa contemporană. Numai dacă se va introduce în structura dialecticii cuplul actualizare–potenţializare, susţine Lupaşcu, experienţa ştiinţifică contemporană va putea fi interpretată ca dialectică. Noţiunea de sinteză se cere deci înlocuită cu noţiunea de *sistem*. Sistemul este, în concepţia lui Lupaşcu, o structură sinergetică similară sintezei, având însă în componenţa sa elemente energetice pozitive şi negative, care-şi vădesc antagonismul prin dinamism. Specificul psihicului, scrie Lupaşcu, nu este creaţia pur şi simplu,

[74] *Ibidem*, p. 278.
[75] *Ibidem*, p. 360–361.
[76] *Ibidem*, p. 385.

aceasta existând, prin eterogen şi întâmplător, şi în lumea fizică şi biologică, ci tipul de creaţie contradictoriu care distruge şi apoi produce, adică tipul revoluţionar. „Odată cu creierul uman se dezvoltă o extraordinară maşinărie contradicţională, cu care omul poate detecta în mod firesc un univers obiectiv împotriva căruia el poate lupta cu maximă eficacitate şi prin care îşi va croi drum triumfal. Uimitorul destin al omului a fost făurit tocmai de bogăţia excepţională şi neegalată încă pe planeta noastră a subiectivizărilor sale contradictorii... O descoperire în orice domeniu, practică, ştiinţifică, filosofică, estetică, are în lumea originală a psihismului o polaritate conflictuală."[77]

[77] *Ibidem*, p. 342.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

TREI CONCEPTE ÎN FILOSOFIA ŞTIINŢELOR SOCIALE: „ÎNTÂLNIREA", „CICLICITATEA" ŞI „CRIZA"

ANA BAZAC

Conceptele anunţate în titlu par să impună, din capul locului, o reverie asupra continuităţii şi discontinuităţii mersului raţionalităţii în filosofie şi în ştiinţele sociale. De asemenea, prin faptul că par mai neobişnuite, ele trimit la ideea curentelor principale şi a celor secundare în gândirea din aceste domenii. Iar de aici, noţiuni ca „devierea", „înserierea" şi „translarea" par a sări în ochi.

Dar să lăsăm, deocamdată, reflecţiile de epistemologie. Lucrarea de faţă doreşte să atragă atenţia, înainte de toate, asupra unor concepte ce permit o înţelegere mai cuprinzătoare a fenomenelor sociale şi, numai în al doilea rând, să se refere la modul de abordare filosofic al acestora.

I. Termenul de *întâlnire*, adică de apropiere şi interferare a două lucruri, are două puncte de origine: unul este legat de ontologia devenirii, şi nu a fiinţei, iar celălalt – de istoria socială. Acest din urmă punct apare în cuvintele grecilor antici. Întâlnirea este, înainte de toate, o ciocnire. Aceasta – *κρούμα, κρούσις* – înseamnă izbitură, apropiere (accidentală sau nu) între lucruri, dar şi dăunare, lovire, jignire, contrariere, împotrivire. Din experimentarea relaţiilor cu obiectele neînsufleţite dar şi cu semenii, oamenii au desprins concluzii prinse sintetic în cuvinte. Nu numai divinităţile din mitologie au fost create prin „metafore radicale"[1], ci şi multe dintre noţiuni. Astfel, ciocnirea a fost formă figurată a conflictului, opoziţiei şi înfruntării.

În acelaşi timp, „întâlnirea" semnifică şi simplă împletire, întreţesere, întretăiere, confluenţă, intersectare, îmbinare. După cum se ştie, în imaginea filosofiei antice pre-socratice, importanţa primordială aparţinea cunoaşterii esenţei originare a lumii. Iar o primă concluzie a acestei cunoaşteri a fost metafizica totului. Desigur că nici unui om normal şi nici unui filosof lucrurile nu-i apar rupte

[1] Friedrich Max Müller, "Comparative Mythology", *Oxford Essays*, 1856, discutat în Gregory M. Downing, „Sunny Jim: Joyce and Max Müller's Comparative Mythology", *James Joyce Quarterly*, Vol. 39, No. 1 (Fall, 2001), p. 101, dar şi Ernst Cassirer, *The Myth of the State*, Text und Anmerkungen bearbeitet von Maureen Lucay, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2007, p. 19–21: în limbajul primitiv în care nu se inventaseră încă substantivele abstracte, deci existau mai multe sinonime pentru acelaşi lucru, a fost posibil ca despre lucruri să se vorbească ca despre o persoană (semnificând unul dintre numele lucrului); de asemenea, descrierea fenomenelor naturii a avut loc, astfel, prin redarea relaţiilor interumane, cu sentimentele şi pasiunile respective, deci transformând fiecare metaforă (redată tocmai prin cuvântul care descria trăsături particulare ale fenomenului vizat) într-o poveste; schimbându-se limbajul, numele nu au mai fost legate de imaginea originală, şi-au pierdut semnificaţia metaforică şi au devenit simplele poveşti/mituri.

între ele. Dar căutarea „adevărului" face ca grila urmărită să se aşeze ca un halo asupra a ceea ce este acoperit: ontologicul – eşafodajul principiilor[2] cu ordinea sa inerentă – este cel urmărit, şi nu onticul – ansamblul fenomenelor –, iar datorită faptului că lucrurile de aici apar şi dispar, îşi schimbă înfăţişarea şi constituie, astfel, o lume ca un caleidoscop, ele apar filosofului ca un zgomot de fond, ca un puzzle neinteresant: strălucirea fulgerelor urmărite este a lumii create de raţiune şi locuită de principiile şi conceptele ce se păstrează ca atare şi veşnice. Ontologia parmenidiană a fiinţei, continuată de Platon – numai fiinţa fiind existentă şi singura care conferă identitate – a trimis astfel doar la ideea consecuţiei lucrurilor din principii, chiar dacă acestea din urmă sunt opuse. Lumea principiilor este cea avută în vedere, lucrurile fiind simple urmări şi copii imperfecte, iar mişcarea lor – evaluată rapid numai din acest punct de vedere.

Să recunoaştem că, pentru filosofi, lumea cea mai pasionantă este tocmai aceea a ideilor. Sunt necesare presiuni interne asupra acesteia – căci filosofii rezolvă în plan filosofic problemele iscate în lumea lor – ce cuprind ecouri transfigurate ale frământărilor din lumea reală pentru ca filosofia să construiască noţiuni noi şi, astfel, şi perspective noi.

O asemenea perspectivă a fost aceea a *mişcării* ca principiu generator şi constitutiv, de fapt, al *fiinţei*. Anaxagora şi Heraclit par a fi primii exponenţi al ontologiei mişcării, iar Leucip şi mai ales Democrit – filosofii care a focalizat interesul asupra modului în care au loc şi mişcarea, şi făurirea, din această mişcare, a diversităţii.

Atomii (ultimele particule – „care nu pot fi tăiate" – şi din care este formată lumea) cad în vidul fiinţei, după greutatea lor, şi formează un vârtej. Acesta duce atomii, deci el reprezintă principiul necesităţii[3]. Dar din când în când, unii atomi deviază[4] – este faimosul *clinamen* – de la drumul pe care ar fi trebuit să-l urmeze şi, astfel, fiinţa este dată nu numai de necesitate, ci şi de libertate. Mişcarea atomilor şi întâlnirea dintre diferite fluxuri de atomi sunt cele ce permit constituirea celor mai complicate fenomene: până, şi văzul este „datorită întâlnirii imaginilor desprinse din lucruri cu ochii noştri"[5].

---

[2] Este semnificativ că termenul de *principiu* vine de la cel de *început* – *ἀρχή*.

[3] *Ἀνάγκη* – necesitate, iniţial constrângere şi legătură de sânge; de aici, necesitatea ca destin implacabil, nevoie naturală şi, apoi, necesitate logică, ba chiar mizerie şi suferinţă.

„Toate au loc prin necesitate, vârtejul fiind cauza creării lucrurilor şi pe acesta el îl numeşte necesitate", Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor* (sec. III e.n.), traducere din limba greacă de C. I. Balmuş, studiu introductiv şi comentarii de Aram M. Frenkian, Bucureşti, Editura Academiei RPR, 1963, Cartea a IX-a, Capitolul al VII-lea, [45], p. 437.

[4] Devierea – *παράλἀξις* – a fost un cuvânt, rar, folosit şi cosmogonia promovată în afara mitului: „adevărul este însă că la intervale mari de timp are loc o deviaţie a corpurilor cereşti ce se mişcă în jurul pământului, iar toate de pe Pământ pier într-un mare incendiu", Platon, *Timaios*, traducere, lămuriri preliminare şi note de Cătălin Partenie, în Platon, *Opere*, VII, ediţie îngrijită de Petru Creţia, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1993, 22d, p. 136.

Într-un sens filosofic, legat de relaţia dintre subiect şi obiect, termenul este folosit recent de către Slavoj Žižek, *The Parallax View*, vezi http://www.lacan.com/zizparallax.htm (*The Tickling Object*) şi http://www.lacan.com/zizparallax3.htm (*The Parallax of the Critique of Political Economy*).

[5] Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, ed. cit., [44], p. 437

O asemenea reprezentare a continuat în filosofie. Descartes a vorbit despre întâlnire în *Dioptrica* sa, explicând deviația și reflexia unei raze ca având loc în urma întâlnirii dintre rază și o suprafață ce separă două medii omogene; în fizica din *Le Monde* (publicată abia în *Principes de la philosophie* – 1644), în care mișcarea se transmite din aproape în aproape, prin contact, și în care părțile materiei se întâlnesc[6] și, apoi, din *Principes...*, unde se pune problema vitezei corpurilor înainte și după întâlnirea cu altele. Respingând atomismul – pentru că socotea că imposibilitatea divizării corpurilor ar fi contrară atotputerniciei lui Dumnezeu –, Descartes a susținut teoria vârtejurilor, dar tocmai în cadrul unui asemenea concepții[7] a avut loc propunerea dualismului: substanța corp – care, prin simțuri, cunoaște spațiul vieții practice – și substanța suflet – care cunoaște spațiul virtual al esențelor, să spunem – nu sunt separate, ci se întâlnesc, tocmai pentru că aspectele lumii formează un tot. În sfârșit aici, tocmai prin întâlnirea reală a Celorlalți se manifestă unicitatea individului (adică întâlnirea unică a unui corp și a unui suflet, adică pasiunea): individul se face, adică *pasiunile* sale se manifestă, tocmai prin întâlnirea complexă, și sensibilă, și intelectuală, și spirituală/pasională a oamenilor. De aceea, prima pasiune a sufletului este admirația: „când prima întâlnire a unui obiect ne surprinde și noi îl socotim a fi nou sau foarte diferit de ceea ce cunoșteam înainte, noi îl admirăm și suntem mirați de el."[8] Mai mult, la Descartes este posibilă mișcarea spiritului din libertatea sa proprie, deci din voință, dar aceasta înseamnă deja punerea problemei relației complexe dintre individ și societate: căci actul – rezultatul voinței – este, pe de o parte, urmarea a n pasiuni și întâlniri cu alte voințe și, pe de altă parte, consecința încordării unui singur flux al mișcării.

Ceea ce ne interesează aici este ideea întâlnirii, adică o întreagă imagine în care și din care se iscă o concepție mai largă decât înainte de noțiunea nouă (a întâlnirii, în cazul de față), deci o problematică nouă și mai largă.

Probabil că o primă deschidere dată de ideea întâlnirii este aceea a *topos*-ului și a topicii. Unde anume au loc întâlnirile? Pentru a ne apropia mai repede de cadrul științelor sociale, să menționăm că *societatea* este acest loc. Și nu este vorba, desigur, de conștiința comună și de presupoziția ei. Odată cu nașterea modernității mai ales, vechea turnură socratică ce a permis focalizarea filosofiei asupra omului devine din ce în ce mai apăsată. Inițiată asupra individului oarecare – de fapt, însă, acesta a fost modelul de om al fiecărei epoci, dat, desigur, de intelectualii/filosofii timpului[9] –, cercetarea asupra omului s-a dezvoltat în tiparul

---

[6] Este prima lege a mișcării: „fiecare parte a materiei, în particular, continuă să fie în aceeași stare, atât timp cât întâlnirea altor părți nu o constrânge să se schimbe", René Descartes, *Traité de l'homme* (1648), în René Descartes, *Oeuvres*, Édition Charles Adam et Paul Tannery, Léopold Cerf, Paris, tome XI, 1909, p. 38.

[7] În care, să nu uităm, mișcarea se transmite din aproape în aproape și, astfel, este cognoscibilă. Glanda pineală a lui Descartes este un loc de întâlnire a mișcărilor.

[8] *Les Passions de l'Âme* (1648, publicat postum 1662), în René Descartes, *Oeuvres*, Édition Charles Adam et Paul Tannery, Léopold Cerf, Paris, tome XI, 1909, p. 373. Dar vezi și *ibidem*, Art. 73–78, p. 380–386.

[9] „În indivizii care nu mai sunt subordonați diviziunii muncii, filosofii au văzut un ideal pe care l-au numit «Omul»...în locul indivizilor care au existat pe fiecare treaptă a istoriei ei au pus

ideologic european pe care îl vom aminti imediat şi care a dus la conceperea societăţii ca o reţea de *indivizi*. Societatea ca loc era această reţea formată din n juxtapuneri ale indivizilor şi, în ochiurile căreia, rezultate ale n întâlniri, oamenii îşi puteau găsi un cuib cald sau puteau cădea.

Tiparul ideologic european – avându-şi originea în trecerea de la preocuparea foarte slabă a gândirii greceşti privind individualitatea umană[10] la centrarea pe

---

«Omul», prezentându-l drept forţa motrice a istoriei", K. Marx, F. Engels, „Ideologia germană" (1845), în Marx, Engels, *Opere*, vol. 3, Bucureşti, Editura Politică, 1958, p. 70.

[10] „Strict vorbind, o doctrină a imortalităţii personale nu se poate dezvolta fără conceptul de persoană. Dar anticii vorbeau doar de imortalitatea lui *ψυχή* sau a *νους*. O cercetare asupra *πρόσωπον*, a persoanei, este, deci, necesară", Charles H. Khan, *Religion and natural Philosophy in Empedokles' Doctrine of the Soul, Essays in Ancient Greek Philosophy*, edited by John P. Anton with George L. Kustas, State University of New York Press, 1971, nota 24, p. 25.

De asemenea, trebuie să diferenţiem concepţia lui Aristotel despre subiect – *ὑποκείμενον* – ca relaţie a entităţii substanţiale cu atributele sale/ ca deţinător al atributelor, dar care nu poate fi atribuit/ca substrat/ca subzistent şi, pe de altă parte, sensul actual şi unanim cunoscut al noţiunii de subiect ca iniţiator al activităţii de cunoaştere şi al atitudinii morale. Concepţia lui Aristotel, integrată în creştinism de către Toma d'Aquino, a căpătat înfăţişarea subiectului ca orice creaţie a lui Dumnezeu şi, în acelaşi timp, premisă a lucrărilor acestuia. Ordinea conceptuală a fost constituită nu în jurul reperului *om*, deci: organizarea completă a lumii de către religie a dus la fundamentarea obiectivă – prin obiectivitatea divinităţii – a cunoaşterii şi a legii.

(Până prin 1700 – cf. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, NRF/Gallimard, 1985, cap. 6 – aceasta a dus la o suprapunere instituţionalizată a vizibilului şi invizibilului; apoi, a început separarea acestora, fundamentarea subiectivă a legii şi a cunoaşterii, apariţia domeniilor autonome de cunoaştere, cu propria lor dinamică şi propriile legi, explicarea generativă şi subiectivizarea păcatului, în condiţiile când lumea devine – din ontologic închisă, adică cu un spaţiu infinit, căci oriunde te duci, nu ieşi din el – la una deschisă prin „reasimilarea principiului inferiorităţii terestre" (p. 169); pe această bază are loc re-constituirea responsabilităţii individului şi re-aducerea Celuilalt în ordinea morală secularizată: diferenţa dintre subiect şi Celălalt are loc tocmai în acest cadru, şi astfel s-a născut ideea clasică a subiectului creat de propria sa voinţă şi libertate).

Sensul actual al noţiunii s-a dezvoltat în Occidentul medieval pornind de la folosirea conceptului în descrierea juridică a puterii suveranului: subiect era cel ce se supunea legilor suveranului, beneficiind în schimb de protecţia acestora/acestuia. Subiectul implica, deci, obligaţii şi drepturi: cele de a fi, filosofic vorbind, substratul material al puterii suveranului. Atât în sens juridic-politic, cât şi filosofic, subiectul a avut calitatea de a se supune/de a suporta pasiv legile suverane.

Dar, dintr-o perspectivă opusă scolasticii dominante, în Evul Mediu s-a dezvoltat o direcţie eretică, îmbibată de panteism şi generând, apoi, în fond Reforma. În această direcţie, subiectul se află în relaţie privilegiată cu divinitatea – fiind în principiu mântuit, John Scotus/ Eriugena; şi deasupra apartenenţei la o religie, Gioacchino da Fiore; în sufletul fiecăruia se găseşte Dumnezeu, premisă a demnităţii omului drept, Meister Eckhart, vezi Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy: An Interpretation of the Great Mystics, East and West*, New York, Harper Collins, 1945; şi R. W. Southern, *Medieval Humanism and Other Studies*, New York and Evanston, Harper & Row, 1970, nu numai pentru acest autor; iar omul poate cunoaşte adevărul/divinitatea prin *docta ignorantia*, Nicolaus Cusanus; prin asta, deci prin voinţa de a alege exercitarea cunoaşterii (prin artele liberale), se justifică demnitatea omului, Pico della Mirandola.

Vezi şi Marjorie Reeves, *The Figure of Joachim of Fiore* (Warburg Studies), Oxford University Press, 1972; şi *Medieval Futures: Attitudes to the Future in the Middle Ages*, ed. by J. A. Burrow & Ian P. Wei, Woodbridge, UK, The Boydell Press, 2000, cu o excelentă bibliografie.

Pe această bază teoretică – dar pe fundalul constituirii raporturilor de piaţă –, s-a dezvoltat, între secolele al XIV-lea şi al XVIII-lea, subiectul ca cetăţean, subiectul de drept.

individ, începută în civilizația romană[11] și realizată în ideologia creștină europeană ce a dus, când a fost timpul, la descrierea modernă a societății ca individ plus individ plus individ; dar și în tipul de proprietate privată și de societate în care predominantă era dependența personală de un individ proprietar și conducător direct, și nu de o structură impersonală doar reprezentată/mediată de conducător – a fost acela care a născut ceea ce se numește individualism filosofic, adică explicare a omului (ceea ce înseamnă a lumii omului) pornind de la individ. Societatea a apărut, astfel, ca alăturare de indivizi: dacă voiai să cunoști omul, adică pe Celălalt, era suficient să cunoști un om oarecare, de exemplu pe tine însuți (Montaigne), societatea în ansamblu fiind numai o aglomerare de patimi și înțelepciune provenind de la „atomii"[12] săi.

Conceptul de subiect este în mod deosebit văzut de către oameni – și de către filosofi – prin prisma ideologiei lor, indiferent dacă asumarea ideologiei este conștientă sau nu, a arătat Marx. Critica filosofică implică, deci, „dezvrăjirea" (Max Weber, *Entzauberung der Welt*, în Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, în *Gesammlte Aufsaetze zur Wissenschaftslehre* (Tübingen, 1922), pp. 524–555, conferință la universitatea din München, 1917, „Science as a Vocation", în *From Max Weber: Essays in Sociology* (trans. and ed. H.H. Gerth and C. Wright Mills), New York, Oxford University Press, 1946, p. 139 / http://tems.umn.edu/pdf/WeberScienceVocation.pdf) subiectului ideologiei, adică, înainte de toate, a subiectului ideologiei dominante, pentru a da subiectului concret istoria și situația sa plină de lupte și suferințe. Iar asta înseamnă a judeca procesul de ansamblu din spatele ideologiei, și nu numai imaginea ideologică a subiectului. Critica are loc nu (numai) dintr-un punct de vedere ideal, ci dintr-unul concret, în confruntarea cu diferitele paliere ale realului și idealului. „Esența" subiectului stă, astfel, în ceea ce îl structurează: în relațiile sociale și, deci, în activități.

Condiția subiectului este dată de constituirea sa de către exterior, în câmpul celorlalți. Interiorul său însuși este o astfel de construcție, indiferent de autonomizarea acesteia și, în orice caz, indiferent de imaginile ideologice despre explicarea subiectului pornind de la interior (Este vorba, desigur, de subiectul filosofic, și nu despre eul psihologic).

Vezi și Foucault, Derrida, Deleuze, dar și Habermas, care a descris „o patologie a modernității din punctul de vedere al realizării deformate a rațiunii în istorie", interviu dat în 1981 și menționat în Anthony J. Cascardi, *The Subject of Modernity* (1992), Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 19.

În sfârșit aici, conceptul de subiect are și înțelesul de subiect istoric, adică de actor transformator al mediului său.

[11] Martin Heidegger, *Parmenides* (1942–1943, 1982), translated by André Schuwer and Richard Rojcewicz, Bloomington, Indiana University Press, 1998, p. 58–59, 70, 71, 137: cultura modernă începe atunci când rezultatul scoaterii din ascundere – adevărul grec ca *aletheia* – adică *veritas* latină (prefigurarea corespondenței moderne dintre obiect și imaginea sa din minte), s-a transformat în *certitudo*, certitudinea opusă falsului din cunoașterea pozitivă modernă. De abia odată cu acest moment, consideră autorul, omul se cultivă singur (nemaiavând nevoie de adeverirea mitică a misterului), devenind un „creator" adică un „genius" (ceea ce nu exista în imaginea greacă antică).

Ca urmare, insistă Heidegger, cultura modernă este mai puțin fiica mentalității grecești antice, cât a tradiției romane, reducționiste și „imperiale". Vezi și William V. Spanos, *Heidegger's Parmenides: Greek Modernity and the Classical Legacy*, „Journal of Modern Greek Studies" – Volume 19, Number 1, May 2001, pp. 89–115.

[12] Este semnificativ că *individuus-a-um* înseamnă, literal, în latină, indivizibil, ca la *individuum corpus* ce este tocmai entitatea care nu poate fi divizată, ca și *ἄτομος* grec. Dar conceptul de individ (uman, deci) este modern.

Chiar perspectiva „totalitară" a lui Hegel[13] este bazată pe individualism: la el, şi mult mai mult ca la Platon şi Aristotel[14], organizarea socială – statul – este o necesitate provenind de la nevoile indivizilor de ordine a ambianței tocmai pentru a se manifesta ca indivizi; „societatea civilă" însăşi este un context – din nou, o ambianță venită de la individ – în care indivizii îşi realizează obiectivele individuale de fericire prin muncă şi schimb[15]. Hegel are, însă, o imagine contradictorie: chiar dacă statul îşi are originea în individ, el este nu numai comunitatea politică în care individul îşi realizează interesele, dar şi ceea ce transcende interesele particulare într-unul universal pe care indivizii îl doresc şi către care tind. Hegel şovăie, astfel, între ideea predominării individului asupra colectivității/societății şi ideea inversă, a supremației societății/statului asupra individului. În orice caz, însă, originea este liniară şi de la individ către societate.

Replicându-i, Marx a criticat ideea originii disjunctive a omului – în individ *sau* în societate – ca şi ideea caracterului neutru şi anistoric al ideii predominanței individului asupra societății şi al ideii predominanței societății asupra individului. Societatea, ca şi individul, este *ansamblul relațiilor sociale* şi, ca urmare, nu numai *locul de ansamblu* al interacțiunilor/întâlnirilor este important, ci şi *poziția concretă* a acestora şi a entităților ce se întâlnesc (indivizi, categorii întregi de oameni, societăți întregi), ca şi *ordinea ideologică* pusă de către diferite categorii sociale în tratarea societății. *Topica* este, mereu, la plural, există chiar raporturi de forțe în cadrul topicii (în fiecare societate, o topică *mainstream* în cadrul topicilor *mainstream*, topici rebele), după cum topica este şi aceea a teoriilor/liniilor de argumentare preluate într-o teorie şi într-o societate şi care constituie criteriul după care recunoaştem motive în alte teorii.

Ordinea ideologică a lumii omului a făcut ca filosofii să fie atenți la unele fenomene, şi nu la altele. Astfel – continuându-ne obiectivul de a puncta momente în istoria conceptului de întâlnire –, deşi este anterior lui Descartes, Machiavelli a fost cel care a folosit conceptul de întâlnire pentru a lumina şi cunoaşterea societății, şi detaşarea unor concepte noi. Căci la Descartes, întâlnirea este numai contextul neinteresant pentru studiere, dar care permite analiza psihologică a omului într-un prezent care nu are nicio origine intelectuală, ci este exclusiv rezultatul liberului arbitru: căci poți să fii preocupat de politică fără să socoteşti că

---

[13] Karl R. Popper, *Societatea deschisă şi dușmanii săi* (1945), Bucureşti, Humanitas, vol. I, 1993.

[14] La care, de fapt în întreaga tradiție antică, există o suprapunere a ordinii – *logos* – minții individuale şi a ordinii *cosmos*-ului, ordinea socială neputându-se decât apropia sau îndepărta de la acest spirit al raționalității. Totuşi, la antici, esența umană este, astfel, socială, prioritatea comunității asupra individului fiind asigurată. La Platon, de pildă, justiția însăşi este ocuparea de către fiecare a locului social hărăzit şi îndeplinirea neabătută a îndatoririlor referitoare la acest loc. Tocmai din acest motiv, Popper l-a considerat pe Platon precursor al totalitarismului opus individualismului.

Dar Hegel, în *Prelegeri de filosofia istoriei* (1837), a arătat că în istoria greacă prima perioadă este tocmai aceea de creştere a adevăratei individualități. În fond, este premisa a ceea ce, în lumea romană, se va manifesta ca unitate a universalității abstracte a suveranității Romei şi, pe de altă parte, a abstracției individului sub forma persoanei.

[15] Vezi şi Ana Bazac, *Puterea societății civile*, Bucureşti, Cartea Universitară, 2003.

ar fi esențială[16]. Pe când la Machiavelli, întâlnirea diferitelor date sociale (istoria, psihologia populară, psihologia prinților și a categoriilor sociale, condițiile materiale, starea de război sau de pace, inteligența sau precaritatea guvernării, deci, pe scurt, *Fortuna* și *Virtù*) este ceea ce duce la conceptul de *conjunctură*: un complex al întâlnirilor momentului și care trebuie folosit pentru realizarea obiectivelor politice[17].

Întâlnirea devine, astfel, generatoare a unei noi *Weltanschauung*: căci trebuie să fii atent la și să valorizezi elementele datului, adică să facilitezi, ba chiar să provoci întâlnirea lor. Conjunctura politică nu este, astfel, niciodată la Machiavelli condiția „obiectivă", simplele elemente „obiective" ce se etalează în fața oamenilor – ce sunt toți, în termenii lui *posse*, ființe politice, mai mult, subiecți istorici, adică Prinți – într-un mod neutru și pentru ca aceștia să le folosească apoi. Nu, conjunctura politică trebuie creată – ceea ce înseamnă planificată, prefigurată în maniera lui Prometeu, cel caracterizat de darul anticipării – și este mereu re-creată prin intervenția politică: este o avertizare de la începutul secolului al XVI-lea pentru teoria politică de tip contestatar, deci un *mainstream*, din Europa sfârșitului de secol al XIX-lea și, ca să nu mărunțim analiza, de la sfârșitul secolului al XX-lea încoace. Dacă voluntarismul înseamnă ignorarea unor date, ca și a unor întâlniri ale acestora – substituindu-le cu propria dorință lipsită de orice temei în *virtù*, și nu doar în *fortuna* –, așteptarea „coacerii" „condițiilor obiective", care nu se realizează niciodată în afară de subiecții ce trebuie să devină istorici, este la fel de exterioară realului[18].

Dar ce înseamnă la Machiavelli această creație a conjuncturii? Tocmai conducerea procesului de întâlnire a unor elemente care nu s-au întâlnit înainte (pe care le întrezărești, le descoperi și le realizezi), și care sunt, deci, *fluctuante și aleatoare*. Crearea conjuncturii provoacă elocința Prințului de a îndrăzni să lucreze

---

[16] Vezi și Pierre Guenancia, „Descartes politiquement incorrect", http://www.itereva.pf/disciplines/philo/ auteurs/Descartes/Descartes%20politique.htm

[17] Conceptul de conjunctură este „cel al cazului singular aleatoriu", Louis Althusser, *Machiavel et nous*, în Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, Tome II, Textes réunis et présentés par François Matheron, Paris, Stock / Imec, 1995, 1997, p. 61.

[18] Vezi și Sebastian Bugren, Stathis Kouvelakis, Slavoj Žižek, editors, *Lenin Reloaded: Toward a Politics of Truth*, Durham and London, Duke University Press, 2007.

Dar vezi, înainte, concepția lui Marx. Vom da două citate semnificative: „oamenii își făuresc ei înșiși istoria, dar și-o făuresc nu după bunul lor plac, și în împrejurări alese de ei, ci în împrejurări date și moștenite din trecut", K. Marx, *Optsprezece Brumar al lui Ludovic Bonaparte* (1852), în Marx, Engels, *Opere*, vol. 8, București, Editura Politică, 1960, p. 119; și „O formațiune socială nu piere niciodată înainte de a se fi dezvoltat toate forțele de producție, pentru care ea oferă suficient câmp liber, și noi relații de producție, superioare, nu apar niciodată înainte ca în sânul vechii societăți să se fi copt condițiile materiale ale existenței lor. De aceea omenirea își pune întotdeauna numai sarcini pe care le poate rezolva, căci la o examinare mai aprofundată se va constata întotdeauna că sarcina însăși se naște numai atunci când condițiile materiale ale rezolvării ei există deja sau, cel puțin, sunt în proces de devenire", K. Marx, *Contribuții la critica economiei politice. Prefață* (1859), în Marx, Engels, *Opere*, vol. 13, București, Editura Politică, 1962, p. 9.

În același timp, Marx a avansat teoria luptei de clasă și a organizării de clasă moderne, ca și teoria clasei proletare *în sine* și *pentru sine*, ceea ce este tocmai în funcție de nivelul de conștiință, deci de capacitatea de asumare a rolului de subiect istoric, adică a celui de a inova.

cu aceste elemente în bună parte virtuale. Şi, iată, astfel Prinţul devine demiurg, adevăratul creator al libertăţii sale prin propria sa voinţă/libertate. Este, aici, o întreagă sinteză şi prefigurare a problemei individului care îşi face istoria prin propria sa voinţă.

În câmpul conjuncturii mereu de palpat, de sesizat, există o realitate concretă pe care omul trebuie să o valorifice şi, astfel, să o valorizeze. Când Machiavelli descrie în această manieră sarcina Prinţului, el face mai mult decât filosofie politică legată de comandamente ale momentului istoric: el face „pur şi simplu filosofie", îndreptând reflecţia şi asupra *noutăţii*, deci a necesităţii de a lucra mereu cu *noutatea*[19], care este « *verità effetuale della cosa* »[20], experimentând-o mereu prin compararea prezentului cu trecutul. Actualitatea/modernitatea lui Machiavelli constă în focalizarea sa asupra contradicţiilor – deoarece întâlnirile au loc pe fundalul contradicţiilor (poate tocmai pentru că acestea există şi sunt constitutive vieţii omului, deci în societate) şi deoarece conjunctura este profund contradictorie – ca şi asupra problemelor rămase mereu noi: *sarcina istorică* (un alt concept promovat de secretarul florentin) fiind tocmai conştientizarea provocării conjuncturilor fluide. Pentru a sintetiza: *soluţia* şi *sarcina istorică* sunt date de *problemă*, iar aceasta este tocmai conjunctura, adică *întâlnirile*.

Planul pe care are loc întreaga analiză depăşeşte clasicul discurs universalist, noutatea constând în „dispozitivul teoretic" subordonat analizei singularităţii şi în abandonarea „concepţiei care face să intervină teoria, pentru o concepţie care face să intervină practica"[21].

Aşadar, până în acest moment conceptul de întâlnire – expres folosit de către Democrit, Descartes, Machiavelli – arată fertilitatea sa în a genera deschideri *spre* teme filosofice de maximă importanţă. O primă temă amintită este aceea a raportului dintre teoria acţiunii libere a individului, independent de orice contacte şi confruntări cu Ceilalţi şi, pe de altă parte, teoria determinării individului de către condiţiile exterioare, obiective şi subiective. (Astăzi ştim că absolutizarea ambelor teorii reprezintă prejudecăţi ale filosofilor, dar, de asemenea, că ele au reflectat şi tendinţe din realitate şi, mai ales, niveluri de înţelegere şi idealuri. Dar, concret, este cazul să amintim existenţialismul şi „teoria critică" din secolul al XX-lea care au chestionat, legată de practică, dubla calitate a individului, de a fi liber şi determinat, totodată). Iar de aici, o altă temă este aceea a *cognoscibilităţii* sau nu, a determinismului şi libertăţii. Ca şi o alta – a *caracteristicilor* întâlnirii: aceasta poate să fie prevăzută sau, dimpotrivă, accidentală.

După cum, la conceptul actual de întâlnire, s-a ajuns de la chestionarea determinismului şi libertăţii. Cine/ce entitate se întâlneşte? În continuarea lui Marx, sociologia de la sfârşitul secolului al XIX-lea (Durkheim, Max Weber) a pus

[19] Louis Althusser, *Le courrant souterrain du matérialisme de la rencontre* (1982), în Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, Tome I, Textes réunis et présentés par François Matheron, Paris, Stock / Imec, 1994, p. 562 ; şi Louis Althusser, *Machiavel et nous*.

[20] Machiavelli, *Principele*, traducere, tabel cronologic, note şi postfaţă de Nicolae Luca, prefaţă de Gh. Lencan Stoica, Bucureşti, Minerva, 1994, XV, p. 79.

[21] Louis Althusser, *Machiavel et nous*, p. 59.

problema *factorilor* care concură la constituirea fenomenelor sociale. Aceste fenomene au devenit complexe (ca substantiv, şi nu ca adjectiv), trimiţând în mod conştient la factorii ce trebuiau să fie chestionaţi pentru a le înţelege.

Şi tocmai prin focalizarea asupra întreţeserii factorilor şi fenomenelor, s-a decantat mai bine subiectul individualităţii umane. Psihologia populară a considerat mereu că dorinţele, credinţele şi convingerile oamenilor sunt cele care le determină şi comportamentul[22]. Iar dorinţele, credinţele şi convingerile înseşi sunt rezultatul întrepătrunderii şi ciocnirii fenomenului corp (transpus prin percepţie) – Bergson a insistat[23], înainte de Merleau-Ponty – şi spirit[24]. Decuparea acestei relaţii corp-spirit la nivel individual a pus doar între paranteze relaţia complexă dintre mediul social şi individ. Dar, deşi suntem conştienţi că teoriile dau numai ceea ce exprimă – şi, în general, nu exprimă punerea în paranteze a ceea ce nu este exprimat –, iar ceea ce spun teoriile reflectă contextul ideologic complex şi ciocnirile de aici, valorizăm în acelaşi timp departajările pe care le fac între fenomene, factori, aspecte – aici, iată, viaţa psihică a individualităţii. După cum, în acelaşi timp, simţim nevoia depăşirii departajărilor.

De asemenea, să reţinem între corifeii teoriei multifactorialităţii, pe cercetătorii care au studiat problemele organizării, creşterii, interdependenţelor şi consecinţelor lumii capitalismului târziu: pe cei legaţi de *teoria dependenţei*[25], dar şi de teoria diferenţelor din cadrul departamentelor economic şi social din ONU[26],

---

[22] Vezi şi Jerry A. Fodor, *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1987, p. 5–21.

[23] Henri Bergson, *Matière et mémoire*, Paris, Alcan, 1896, p. 243–260.

[24] *Ibidem*, p. 261–267.

[25] Teoria a fost conturată de Marx, Rosa Luxemburg şi Lenin; apoi, din punctul de vedere al apărării statului naţional slab prin protecţionism, de Hans Singer, Raúl Prebisch şi Mihail Manoilescu (vezi şi Ana Bazac, *The Zeitgeist at Stefan Zeletin and Mihail Manoilescu/ Spiritul timpului la Ştefan Zeletin şi Mihail Manoilescu*, în *Mihail Manoilescu – punct de referinţă în gândirea economică / Mihail Manoilescu – reference point in the economical thinking*, ediţie bilingvă, coord. Constanţa Partenie şi Corina-Ionela Dumitrescu, Bucureşti, Editura Economică, 2007, p. 197-208); în anii '60-'70, teoria a fost dezvoltată de un număr semnificativ de economişti şi sociologi, între care trebuie remarcaţi André Gunder Frank (*Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, N. Y., Monthly Review Press, 1967), Walden Bello (creatorul reţelei *Focus on the Global South*, http://focusweb.org/), Samir Amin (*L'Accumulation à l'échelle mondiale. Critique de la théorie du sous-développement*, Dakar /Paris, (Institut fondamental d'Afrique noire/ Anthropos, 1970; *Le Développement inégal, essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*, Paris, Minuit, 1973; *L'Impérialisme et le développement inégal*, Paris, Minuit, 1976), Immanuel Wallerstein, *infra*, nota 26.

[26] Vezi Bob Sutcliffe, *A Converging or Diverging World?*, 2005, http://www.un.org/esa/desa/papers, unde, în urma discuţiei asupra cercetărilor pe termen lung – din 1820 începând – asupra elementelor şi factorilor multipli ai problemei distribuţiei avuţiei într-un număr mare de ţări pe plan mondial, se arată că şi pe plan global, şi pe cel al inegalităţii între ţări, şi pe cel al inegalităţii într-o ţară, inegalitatea a crescut aproape continuu din 1820, dar componentele inegalităţii între ţări au crescut mai repede decât cele intra-ţară.

Dar inegalitatea însăşi este un concept complex, multidimensional tocmai datorită multifactorialităţii sale. De aceea, măsurarea sa nu este veridică nici prin măsurători ale unui singur aspect – care nu poate, deci, să „dea" întregul fenomen – şi nici prin măsurători sintetice în care se realizează o medie. De aceea, mai degrabă este vorba de o structură complexă de inegalităţi.

pe cei care au scris *Rapoartele către Clubul de la Roma*[27] sau lucrări despre *progresul ştiinţific şi tehnic*, ca şi pe cei legaţi de studierea *viitorului*.

În fond, toate aceste teorii s-au dezvoltat în a doua jumătate a secolului trecut alături de/în umbra teoriei *sistemelor*[28], acestea continuându-l tot pe Marx, iar conceperea societăţii ca întreg a devenit trendul care a avansat analize ale întregului: nu în *mainstream*-ul ideologic occidental şi nici popular în ideologia de tip stalinist, dogmatic. Ceea ce este important în această teorie este prezumţia directoare că, într-o analiză a unor aspecte intrinseci sau inerente unor evenimente sau situaţii, nu trebuie aplicată închiderea cauzală – adică judecarea în conexiune a cauzelor *acelor* evenimente sau situaţii – decât la acele evenimente. Această diferenţiere dintre o situaţie/aspect particular(ă), cognoscibilă într-o măsură foarte mare şi, pe de altă parte, sistemul mai larg de aspecte şi de laturi, ca şi de sisteme din care face parte şi care, presupunând mult mai multe întâlniri ale mult mai multor cauze, laturi, fenomene, presupune în mai mare măsură indeterminarea nu trebuie să ne sperie. Căci un sistem este cognoscibil la nivelul anumitor laturi cel puţin, chiar dacă nu aplicăm asupra sa închiderea cauzală pe care o profesăm la nivelul micro. Iar de aici, putem să reflectăm asupra funcţiei de *interfaţă* – între sistemul luat ca întreg şi, pe de altă parte, fenomenele particulare din el – pe care criteriile de judecare (a sistemului şi a fenomenelor particulare) o au. De asemenea, conceptul legat de timp, cel de *ocazie* – la antici, timp oportun, *κάίρος* – poate avea şi el funcţia de interfaţă, de fapt, aceea de calificare temporală a sistemului, tocmai pentru a judeca urmările întâlnirilor.

O teorie următoare celei a întâlnirii a fost aceea a formei acesteia. Forma unei întâlniri, deşi poate să repete forme anterioare ale întâlnirilor, implică structural schimbări (devieri). Imaginea asupra întâlnirii în complexul multidirecţional, suprapus şi întretăiat al întâlnirilor este aceea a *haosului*, în care o acţiune – în principiu, rezultat al unor întâlniri – are implicaţii asupra întregului prin n noi întâlniri: este faimoasa bătaie a aripii de fluture din teoria lui Lorenz[29].

---

[27] Aceste Rapoarte – multe traduse şi în limba română – au instituţionalizat, dacă putem folosi acest termen, ideea considerării problemelor omului/omenirii ca un întreg, adică ideea că orice studiu asupra unor aspecte concrete particulare are drept premisă şi concluzie, totodată, trimiterea la ansamblu şi la celelalte părţi/aspecte/domenii.

Vezi, oricum, Club of Rome, *From Global Warning to Global Policy*, *The Future Belongs to All*, Final Statement, 28-29 March 2008, http://www.clubofrome.org/news/news.php?id=84; Club of Rome, *Reports and Bifurcations*: *a 40-year overview*, Draft, 17 March 2010, http://www.laetusinpraesens.org/ links/clubrome.php

[28] O concretizare a teoriei unitare a sistemului capitalist/a sistemului capitalist mondial (vezi cel puţin Marx, Engels, *Manifestul Partidului Comunist*, 1848) a fost, în secolul al XX-lea, teoria sistemului mondial (*world system theory*) a lui Karl Polanyi, *The Great Transformation*, Rinehart & Company, 1944 (care a numit capitalismul bazat pe preţurile din piaţă drept societate auto-reglată în întregimea ei, prima de acest fel în istorie (p. 43), şi a lui Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System*: *Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the 16th Century*, N. Y., Academic Press, 1974, şi *The Modern World System II: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600–1750*, N. Y., Academic Press, 1980.

[29] Edward N. Lorenz, *The Essence of Chaos* (1993), Washington, University of Washington Press, 2001; dar vezi şi Ana Bazac, *New social asymmetries and the system crisis*, „Analele Academiei Oamenilor de Ştiinţă din România" (AOŞR), 1, 2009, p. 79–100.

Ca urmare, să menționăm două întrebări legate de caracterul aleatoriu sau nu al întâlnirilor: dacă acțiunea fiecărui individ este, în principiu, conștientă, deci intenționată, chiar dacă întâlnirile acestor acțiuni sunt întâmplătoare, lipsește oare din aceste întâlniri o intenție legată de întreg/consecințele întâlnirilor? Sunt întâlnirile sociale toate aleatorii – de aici rezultând imposibilitatea intenționalității lor, deci imposibilitatea orientării lor după scopuri umane dezirabile/a schimbării lor după o ciocnire decisivă, raționalist radicală[30] asupra macro-*planning*-ului îndreptat asupra lor?

Schițând doar un răspuns deschis, să spunem numai că prevederea absolută a mișcărilor, deci a întâlnirilor este imposibilă într-un sistem deschis și bazat pe conștiințe libere. Ba chiar, indiferent cât de necesară este prevederea acțiunilor și întâlnirilor pentru ca să aibă loc o nouă intenție, deci acțiune și întâlnire, interesul unui actor pentru noua sa acțiune și întâlnire poate să scadă pe măsură ce ajunge să cunoască „*a priori*" desfășurarea viitoare[31].

Dacă, deci, gândire înseamnă a inventa mereu – ceea ce nu poate fi determinat din afară sau, în orice caz, nu exhaustiv, în totalitate – înseamnă că nu numai problemele sunt mereu noi prin faptul că ele formează un mănunchi de întâlniri, acțiuni și intenții și consonante, și contradictorii, și toate acestea în multe grade de măsură, dar și soluțiile: gândirea aduce în prim plan impredictibilitatea, noul care provoacă, noul interesant tocmai prin faptul că nu a fost prevăzut.

Pe de altă parte, întâlnirile sociale nu se caracterizează, la nivelul întregului social – și nu la cel al indivizilor – în primul rând prin impredictibilitate, ci, dimpotrivă, prin predictibilitate. Există două fundamente ale acestei afirmații. Unul este acela al gândirii umane care este una: *logica este una*, indiferent de vehiculul variat și concret al limbajului și de determinarea istorică și culturală concretă a intențiilor. Potrivit logicii umane putem noi să deducem concluzia unei intenții exprimate într-o propoziție. În același timp, există și fundamentul social al predictibilității: faptul că, la nivelul categoriilor sociale, deci al intereselor sociale, oamenii acționează potrivit poziției lor, deci intereselor lor sociale. Dacă afirmăm că, obiectivul capitalului fiind maximizarea profitului, și încă *hic et nunc*, deținătorii de capital se comportă, în domeniul economic, potrivit acestui obiectiv, nici nu greșim și nici nu este simplistă, vulgară și nenecesară această afirmație. Dimpotrivă, ea stă la baza discuției asupra posibilității de schimbare, ca urmare a constatării consecințelor negative ale întâlnirilor dintre comportamentele economice ce urmăresc maximizarea profitului privat.

La prima întrebare pusă mai sus, relativ la intenția legată de întregul fenomenelor, deci de consecințele unitare ale întâlnirilor, să arătăm faptul că cercetarea filosofică însăși a pus această problemă a conștiinței acestor consecințe. De aceea, de pildă, Francis Bacon a vorbit despre prejudecățile din cunoaștere care

---

[30] Juan Carlos Moreno Romo, *Vindicación del cartesianismo radical*, Madrid, Anthropos, 2010.

[31] Vezi referința la Dennett, citată în Daniel C. Dennett, *Real Patterns*, „The Journal of Philosophy", Vol. 88, No. 1 (Jan. 1991), p. 27–51 (referința la faptul că jocul de șah este interesant tocmai pentru că mișcările adversarului nu pot fi prevăzute în mod absolut, la p. 30).

semnalează dificultăţile conceperii întregului şi meandrele gândirii asupra raporturilor dintre universal şi individual[32].

---

[32] Există, cu alte cuvinte, *preconcepţii* în orice activitate de cunoaştere, iar a înţelege această activitate, a o adecva cerinţelor raţionale (a o face mai eficientă prin integrarea acestor cerinţe) implică a pune sub semnul întrebării – din aceeaşi perspectivă a cerinţelor raţionale – chiar preconcepţiile. Acest moment de început al raţionalismului modern jalonează lunga bătălie pentru zdruncinarea manierei de a transmite „adevăruri necondiţionate" de către diferite (şi indiferent ce) autorităţi, drept axiome ne-chestionabile. Totul trebuie pus sub semnul îndoielii, cum a insistat un continuator al lui Bacon pe aceeaşi linie, Descartes, iar educaţia scolastică şi impunerea discursurilor puterii s-au opus şi se opun, într-un fel sau altul, acestei linii raţionaliste de conduită umană.

Înainte de toate, Bacon a arătat că preconcepţiile nu trebuie considerate tabu deoarece devin prejudecăţi. Iar aceste *prejudecăţi* trebuie să fie expuse clar – pentru a li se înţelege nocivitatea.

Preconcepţiile devenite prejudecăţi sunt toate cunoştinţele devenite adevăruri absolute şi care sunt operate ca premise pentru orice cunoaştere, înţelegere şi apreciere ulterioară. Ele sunt *idola* sau „dogme goale" (Francis Bacon, *The New Organon or True Directions Concerning the Interpretation of Nature*, 1620, http://www.constitution.org/bacon/nov_org.htm, Book I, XXIII) la care se închină oamenii ce nu sunt învăţaţi să abordeze raţional, deci destul de neconfortabil, lucrurile.

Este interesantă clasificarea pe care Bacon a făcut-o idolilor legaţi de procesul de cunoaştere: *idola specus*, *idola tribus*, *idola fori* şi *idola theatri*. Primii constau în extinderea normelor (de înţelegere şi comportament, deci a valorilor) de la individul (*ibidem*, XLII) din perspectiva căruia se analizează la toate celelalte situaţii umane. Un asemenea demers duce la excluderea a tot ce nu se găseşte în cadrul particular dat, iar acesta este transformat în model universal/general. Este perspectiva individualistă şi subiectivistă prin excelenţă. *Idola tribus* constau în transformarea intereselor umane (sau ale sistemului/comunităţii) în interese/adevăruri universale ale existenţei şi în antropomorfizarea fenomenelor. *Idola fori* sunt rezultatul sensurilor date de/în discursurile pe care le folosesc oamenii în relaţiile dintre ei (*ibidem*, XLIII: „căci oamenii se asociază prin discurs"), adică de cuvintele pe care le aleg indiferent dacă sunt potrivite sau nu înţelegerii (dar sunt astfel vechilor reprezentări şi înţelegeri, adică idolilor). *Idola theatri* descriu tocmai faptul că oamenii sunt influenţaţi de către sisteme şi „reguli pervertite de demonstraţii" (*ibidem*, LXI), să spunem noi – de ideologii dominante explicite, adică preiau „sisteme" de gândire ce reprezintă „lumi create" ca nişte piese de teatru (*ibidem*, XLIV).

Filosofia socială de la jumătatea secolului al XIX-lea a demonstrat că aceşti idoli nu sunt rezultatul unor procese neutre de transmitere şi nu reflectă exclusiv mecanisme de cunoaştere/logica modalităţilor de cunoaştere. Ei sunt legaţi şi de constructele ideologice, deci de puncte de vedere ce reflectă poziţii şi interese sociale, în ultimă instanţă – de putere (de dominaţie-supunere).

În întreg secolul trecut, a existat, pe de o parte, o fructuoasă cercetare a cunoaşterii şi transmiterii acesteia ca fenomen strict gnoseologic şi psihologic şi, pe de altă parte, o cazină de a pune între paranteze (ca să preluăm expresia lui Husserl) determinarea socială a contextului şi a cunoaşterii şi transmiterii însele.

Paradoxal, *idola* asupra cărora ne-a avertizat Bacon au devenit din ce în ce mai puternici odată cu dezvoltarea modernităţii şi până astăzi. Individualismul constitutiv şi fundament al filosofiei şi ştiinţelor umane *mainstream* nu s-a opus la ceea ce Bacon numise *idola specus*. Fragmentarea cunoaşterii omului şi societăţii, prin formarea fragmentată a ştiinţelor umane şi sociale odată cu empirismul scientist şi pozitivismul susţinut de prima revoluţie industrială a maşinilor mecanice, a fost folosită social. Desigur că totul a avut loc în perioada capitalismului naţional, când capitalul a avut nevoie de state naţionale, întărite şi prin mituri exclusiviste. *Idola tribus* au devenit astfel chiar legitimări ale nepăsării faţă de consecinţele intersectării intereselor particulare. *Idola fori* au căpătat o statură exacerbată nu doar în regimurile politice explicit ne-democratice, ci şi acolo unde structurile birocratice s-au hiperdezvoltat, iar mecanismele de control bazate pe o violenţă de sus indirectă şi subliminală au devenit din ce în ce mai perfecţionate. *Idola theatri* sunt în mod deosebit familiari universului birocratic al academiilor, sistemelor de cercetare şi învăţământ, unde ascensiunea socială este dependentă de supunerea faţă de şi de asumarea filosofiilor la modă (adică dominante). Perspectiva dominantă este aceea în care toţi aceşti *idola* nu sunt chestionaţi şi sunt socotiţi a fi naturali şi eterni, constitutive „naturii umane" însăşi.

În acest sens, se poate spune că cercetarea filosofică a arătat calea[33] pe care ştiinţele sociale au mers târziu şi în maniera lor izolată. De abia atunci când şi acumulările din ştiinţele sociale şi presiunile din partea stării conflictuale a capitalismului târziu au constituit cadrul stimulativ, a apărut şi tendinţa ştiinţelor sociale de a se uni în cercetări multifactoriale. Raportul către Clubul de la Roma, *The Limits to Growth*, 1972, a folosit un model de simulare pe computer a interacţiunilor dintre populaţie, creşterea industrială, producţia de hrană şi limitele de toleranţă ale ecosistemelor de pe Terra. După acest Raport, cercetările au continuat complicând modelele de interacţionare. Un aspect este interesant: pe când efortul de a colecta şi sintetiza direcţiile tehnice de inovaţie în cunoaştere, ştiinţe, tehnică, educaţie şi management este meritoriu[34], este vizibilă sfâşierea dintre prezumţia ideologică *mainstream* a lucrărilor şi, pe de altă parte, acuitatea problemelor reale care cere o altfel de ideologie[35]. De asemenea, este importantă direcţia epistemologică a cercetărilor: privind modalităţile de formare a unor noi instrumente intelectuale[36] – concepte, teorii, conjecturi – şi a unei noi sensibilităţi a cunoaşterii faţă de complexitatea interdependenţelor şi de consecinţele acestora. S-a arătat, însă, şi încă în 1970, că achiziţiile legate de dezvoltarea gândirii şi a cunoaşterii nu au putut să dea şi „un etos, o moralitate, idealuri, instituţii, o viziune asupra omului, a omenirii şi a politicii, care să fie în consonanţă cu drumul care s-a

---

[33] Iar momentul Marx a fost, din acest punct de vedere, unul firesc – de continuare a trendului – şi, în acelaşi timp, unul de elevare a explicaţiei, deci un moment de bifurcaţie.

[34] Vezi doar Ernst Ulrich von Weizsäcker, *Factor Four*, 2002–2008, şi Ernst Ulrich von Weizsäcker et al., *Factor Five: Transforming the Global Economy through 80% Improvements in Resource Productivity*, 2009; Gunter Pauli, *The Blue Economy*, 2009.

[35] Vezi doar HRH Prince El Hassan bin Talal, *A New World Order vithout Ideologies*, 2003, http://ecumene.org/hassan0203.htm, care a vorbit despre nevoia unei etici a solidarităţii umane şi a unei noi ordini internaţionale, bazată pe o guvernanţă de jos în sus, adică pe nevoile oamenilor de guvernare transparentă şi prin participare, de educaţie spre altruism şi toleranţă, care să transcendă ideologiile particulare, dar care constituie o ideologie a „aspiraţiilor umane".

Dacă toate atitudinile şi reprezentările oamenilor despre societate au caracter ideologic – adică reflectă, conştient sau nu, poziţiile sociale de pe care se realizează aceste atitudini şi reprezentări –, din anii '80 ai secolului trecut a existat teoria *convergenţei sistemelor*, corespunzătoare teoriei despre *moartea ideologiilor*. Atunci, convergenţa tehnică a societăţilor a fost socotită a legitima moartea perspectivei ideologice despre societate; iar deoarece convergenţa tehnică ducea la imaginea unei societăţi a abundenţei în care preocuparea principală era consumul, subtextul teoriei despre moartea ideologiilor era acela al generalizării ideologiei capitalismului triumfător prin forţa pieţei. În 1989 şi, primii ani de după ruptura de sistem şi de ordine internaţională, forma pe care a luat-o teoria morţii ideologiilor a fost aceea a „sfârşitului istoriei" (Fukuyama). În această formă, prezumţia se continua: tocmai victoria capitalismului asupra „socialismului real" a fost socotită a fi semnul indubitabil al generalizării ideologiei capitaliste, mai mult, sub forma ei neo-liberală. Dar cele două decenii care au fost marcate de războaie, creşterea polarizării sociale şi a problemelor globale au arătat că euforia „gândirii unice" este lipsită de fundament. De aceea, de sus – deci din perspectiva cercurilor de putere economică şi politică ce nu pot fi caracterizate a fi de stânga – a apărut ideea diversificării iniţiativelor şi creativităţii în direcţia unei ideologii „trans-sociale", a convergenţei spre realizarea nevoilor presante ale umanităţii.

[36] Club of Rome, *Towards a New Age of Information and Knowledge for All*, 2003, http://www.clubofrome.at/archive/wsis-2003.pdf; Statement of the Club of Rome to the World Summit on Sustainable Development, 2002, *No Limits to Knowledge, but Limits to Poverty, Towards a Sustainable Knowledge Society*, http://www.clubofrome.at/archive/wssd-2002.pdf

conturat ca expresie a succesului nostru"[37]. Diferența dintre achizițiile științifice și tehnice și relațiile și stările existente este, astăzi, și mai mare. Totuși, pe de o parte, această situație duce la accelerarea cercetării și a conștiinței complexității rezultate din întâlniri, la noi concepte, la o înțelegere mereu mai bună a lucrurilor[38]. Pe de altă parte, focalizarea pe valori – valoarea însăși fiind un obiectiv, o intenție – a evidențiat noi niveluri de critică socială.

De exemplu, cumva în jurul conceptului târziu de etică a întâlnirii[39], s-a dezvoltat de la Kant o întreagă linie de a chestiona tradiționalul realism politic în relațiile internaționale și de a contura o politică internațională morală. După cum, în aceeași linie, a avut loc o explicare a politicii și a filosofiei în același timp pe baza unei noțiuni contrare celei de etică a întâlnirii: aceea de securitate[40].

II. Conceptul de *ciclicitate*[41] în înțelegerea societății are drept sursă modernă, trecând aici peste originea antică a vârstelor umanității ce revin[42], teoria lui

---

37 Club of Rome, *Reports and Bifurcations: a 40-year overview*, Draft, 17 March 2010, http://www.laetusinpraesens.org/links/clubrome.php.

38 *Metaphorical Geometry in Quest of Globality in response to global governance challenges*, 18 March 2009, Draft, http://www.laetusinpraesens.org/docs00s/globgeom.php

39 Michael Shapiro, *The Ethics of Encounter: Unreading, Unmapping the Imperium*, în David Campbell and David M. Shapiro eds. *Moral Boundaries: Rethinking Ethics and World Politics*, Minneapolis, University of Minnesota, 1999, p. 57–91, unde autorul analizează, inclusiv așa cum apare la Levinas și Derrida, semnificațiile întâlnirii cu alteritatea tocmai pentru întărirea identității ambelor părți; p. 60, 63, etica întâlnirii celuilalt implică existența unui spațiu în care acesta să își poată exprima identitatea în mod coerent; întâlnirea cu alteritatea fiind o etică a comunității, p. 76; p. 80, etica întâlnirii fiind aceea a întâlnirii între două realizări diferite de identitate.

În aceeași idee este și articolul lui Chris T. Schulenburg, *Close Encounters of the Third (Space) Kind: La guaracha del Macho Camacho and the City as Site of Unavoidable Contact*, „Theory in Action", Vol. 3, No.1, January 2010, unde autorul examinează tensiunile lingvistice într-un spațiu metaforic: cel al coloșilor urbani (AB, lăsând la o parte, aici, specificarea din Puero Rico) care funcționează ca un „al treilea spațiu" în care au loc întâlnirile zilnice, tocmai în urma acestora constituindu-se identitatea comună.

40 Michael Dillon, *Politics of Security: Towards a Political Philosophy of Continental Thought*, London, Routledge, 1996: legătura dintre metafizică și politică este conceptul de securitate; aceasta e prima și fundațională cerință a statului...politica modernă este un proiect de securitate care are cauze și motive în istoria anterioară. Chiar metafizica, în care are loc gândirea politică – și conceptul ei de adevăr constituie un proiect de securitate. În fond, metafizica are o tradiție de urmărire a securității: explorarea gândirii înseși a fost din motive de securitate; în căutarea certitudinii a fost descoperit principiul și începutul; metafizica e aceea care permite ca principiul securității să fie considerat *self-evident* pentru viața umană: ca impuls instinctiv de supraviețuire, dar și ca axiomatică (principiile de prezervare a vieții, dreptul la viață sau la autoapărare). Deci el a devenit valoarea care nu e pusă sub semnul întrebării, a devenit predicatul pe care a fost ridicată arhitectonica discursului politic modern (p. 12–13).

41 Ea este trăsătura/calitatea/capacitatea de a (se) avea loc în cicluri, de a produce cicluri, repetări de fenomene într-un anumit tipar alternativ. Ciclicitatea a fost observată în natură, iar elementele sau momentele ciclului au fost valorizate pozitiv sau negativ (lumina/soarele/ziua față de noapte etc.); *κύκλος* – ciclu; *κυκλικος* – ciclic.

42 Vezi, Hesiod. *Munci și zile*, Platon, *Phaidon*, Zenon din Citium; vezi și Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour* (1969), Paris, Folio Essais, 2001.

Giambattista Vico[43]. Ea este deosebit de importantă din perspectiva holistă ce îmbină teza sa despre unitatea speciei umane, bazată pe raţiunea umană care este una şi care permite sesizarea adevărului ca *verum ipsum factum*, cu ideea legii imanente a istoriei, în care nu numai că „istoria ideală şi eternă" „este guvernată de cauze şi efecte care se succed într-o ordine constantă şi neîntreruptă"[44], dar care presupune şi ciclicitatea: un curs (*corso*) – adică un ciclu de dezvoltare format din trecerea prin, după el, cele trei vârste ale umanităţii – şi un recurs (*ricorso*) – o repetare a ciclului.

Vico personifică o naturală continuitate între spiritul renascentist şi modernitatea deja înfiripată şi promovată acum de încrederea iluministă în „vârsta raţiunii şi a oamenilor": modernitatea ce urma să fie instaurată, o eră a democraţiei şi a dreptului universal („republica naturală eternă") ce întronează, în sfârşit, raţiunea, a fost văzută de filosoful italian ca termen final al istoriei. În această concepţie este nu numai un amestec şi o prefigurare a optimismului kantian şi a dialecticii contenite a lui Hegel, ci şi avertismentul meritoriu că dacă democraţia şi dreptul universal nu ajung să se realizeze, complexitatea şi contradicţiile „cursului" modern ajung la destructurarea societăţii, la „recăderea în barbarie"[45].

În sfârşit aici, teoria lui Vico nu este teleologică[46], nici cursul şi nici recursul nefiind prestabilite, ci, şi el afirmă explicit aceasta, reflectă *dezvoltarea*[47] imanentă a societăţii, iscată dintr-o exclusivă cauzalitate terestră, indiferent dacă, inerent, Dumnezeu este cel care dă modelul/indicaţia: „În conceptul de providenţă, Vico porneşte de la obligaţia de conformism, dar ajunge la un conţinut anticonformist; consideră că ciclul istoric semnifică voinţa tutelară a unui Dumnezeu, adică a unei inteligenţe supreme directoare; dar o arată ca acţionând dinăuntrul istoriei, ca lege internă a acesteia. În concepţia religioasă, providenţa acţionează din afară, Dumnezeu fiind transcendent faţă de creaţia sa şi implicit faţă de omenire; la Vico,

---

[43] Giambattista Vico, *Principiile unei ştiinţe noi cu privire la natura comună a naţiunilor* (1725), precedată de *Autobiografie*, studiu introductiv, traducere şi indici de Nina Façon, note de Fausto Nicolini şi Nina Façon, Bucureşti, Editura Univers, 1972.

Dar, cu altă terminologie, ideea creşterii şi descreşterii este prezentă şi la Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776–1788), in Twelve Volumes, Leipsick, Printed for Gerard Fleischer, 1829; ca şi, mai înainte, în opera lui Dimitrie Cantemir, *Incrementa atque decrementa aulae othomanicae* (1714–1716).

[44] Giambattista Vico, *Principiile unei ştiinţe noi cu privire la natura comună a naţiunilor*, p. 451.

[45] Evul Mediu a fost văzut de filosof ca exemplificând acest proces.

[46] Aşa cum a apărut în Jacques Bénigne Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle* (1681); vezi ediţia *Discours sur l'histoire universelle* , à Mgr. Le Dauphin, par Bossuet, avec la continuation jusqu'à l'an 1700. Édition augmentée des variantes, Tome premier, Lyon, Rusand, Libraire-éditeur, 1834. Dar şi Bossuet a vorbit de vârstele omului, 12 la număr (şi nu 7, conform „diviziunii celebre făcută de cronologişti", p. 155), pe care le-a împărţit, pentru a fi mai uşor memorate şi înţelese de către prinţul moştenitor, în 3 epoci (de la începutul lumii până la Roma, de aici până la Iisus Hristos şi de aici încoace, p. 156), epoca fiind locul de oprire pentru a înţelege ce e înainte şi ce e după (p. 5).

[47] Ideea *dezvoltării* – ceea ce înseamnă inclusiv conceptul de *avânt/impuls, efort, înclinaţie/tendinţă* (*conatus*, Spinoza) şi inclusiv cel de *creştere şi descreştere* – este specific modernă. *Dezvoltarea* este o categorie legată de naşterea modernităţii, opusă celei a imuabilităţii predeterminate, sub forma *cercului* (veşnica reîntoarcere). Simbolul dezvoltării este *linia/săgeata îndreptată în sus.*

providența «ordonează» sau «orânduiește» desfășurarea istoriei, dar această acțiune se exercită dinăuntru în afară: istoria manifestă, în dezvoltarea legică a celor trei vârste care-i alcătuiesc ciclul, *il corso*, o legitate internă pe care, cu un cuvânt împrumutat din religie, Vico o numește «providență divină»...(confirmând) semnificația umanistă a gândirii pe care o expune: străduința care se efectuează de-a lungul ciclului complet al celor trei vârste, acel *conatus* de izvor spinozian, coborât aici la dimensiunile și semnificațiile înaintării progresive a omenirii, constituie nucleul umanist al acestei concepții de filosofie a istoriei."[48]

Mergând mai departe, în ceea ce privește științele sociale care sunt în vizor în acest volum, să nu uităm că, în afară de originea filosofică largă a conceptului de ciclicitate, Platon și apoi Aristotel sunt cei care ne-au transmis ideea ciclicității regimurilor politice – adică a sistemelor de organizare a raporturilor dintre conducători și conduși și a raporturilor din sânul conducerii ca atare –: faptul că monarhia, aristocrația și democrația alternează și, mai mult, alternanța are loc datorită deteriorării/coruperii lor și transformării lor – înainte de a lăsa locul regimului politic ulterior – în „izotopi", adică în forme corupte ale regimului originar. Astfel, după cum se știe, monarhia degenerează în tiranie, aristocrația – în oligarhie, iar democrația – în tirania majorității, adică în demagogie.

În gândirea modernă, ciclicitatea economică a ocupat, însă, locul principal în preocupările cercetătorilor. Există cinci tipuri de cicluri economice: cel clasic sau decenal (Marx, Clement Juglar), cel lung /K (Kondratiev), ciclul secular (Wallerstein), ciclul de 15-25 de ani (Kuznets-Forrester) și mini-ciclurile (Kitchin). Ciclul clasic este o mișcare de reluare a creșterii și scăderii economiei în funcție de raportul dintre cerere și ofertă[49]. Ciclul secular este o creștere și o scădere alternativă a economiilor în funcție de creșterea sau scăderea prețurilor[50]. Mini-

---

[48] Nina Façon, *Giambattista Vico (1668-1774), Studiu introductiv*, în Giambattista Vico, *Principiile unei științe noi cu privire la natura comună a națiunilor*, p. 37.

[49] Raportul este, de fapt, între cererea solvabilă și oferta profitabilă. Cum obiectivul capitalului este maximizarea profitului, el crește oferta pe piață; dar astfel se ajunge la creșterea ofertei față de cererea solvabilă; ca urmare, oferta se repliază, aceasta manifestându-se prin reducerea capacităților economice, creșterea șomajului și scăderea salariilor, deci scăderea puterii de cumpărare, ca urmare, cererea solvabilă este și mai mică față de ofertă; procesul continuă până ce, oferta pe piața internă tot reducându-se mult mai mult decât cererea solvabilă, această cerere impulsionează o nouă reluare a producției etc.

[50] Obiectivul capitalului de maximizare a profitului se realizează atunci când prețurile mărfurilor sunt mai mari (și când ratele dobânzilor sunt mai mici). Mărimea prețurilor depinde, însă, și de raportul lor (adică al ofertei) cu cererea solvabilă, ca și, desigur, de momentul revoluției industriale (odată cu generalizarea tehnicii noi – care, până la această generalizare, fusese baza obținerii unor profituri mari de către capitalurile care au fost pioniere în aplicarea tehnicii noi – și prețul pe unitatea de produs scade, și scad și profiturile) și de concurența dintre capitaluri.

Să nu uităm, de asemenea, că și concurența și consecințele folosirii descoperirilor tehnice au loc în contextul raporturilor structurale Centru-Periferie, adică al dependenței economice între țări.

Pentru a localiza istoric ciclul lung, să reținem doar că faza A (de creștere) a avut loc din 1890 până la Primul Război Mondial, apoi, faza B (de scădere) a avut loc între Primul Război Mondial și cel de-Al Doilea (în acest interval având loc și criza clasică din 1929-1933); apoi, faza A a fost între 1947 și 1974 (ca să legăm momentul de „prima criză a petrolului") (este perioada *welfare state*), faza B – din anii '70 și până prin 1990, faza A – din 1990 până, conform estimărilor mai vechi ale economiștilor, prin 2010–2020. Astăzi, cercetătorii lasă deschis momentul început în 2008.

ciclurile sunt creşteri şi descreşteri, nu numai sectoriale, în cadrul ciclurilor clasice. Ciclul clasic, numit şi *business cycle*, este integrat în cel secular şi are forma dată de faza A sau B în care are loc. Ciclul Kuznets-Forrester este şi el integrat în ciclul K, cu care se împleteşte, însă. Ciclul secular este format, de fapt, din împletirea şi succesiunea ciclurilor: cel al nivelului salariului real ca procent al costurilor de producţie, calculat ca medie în întregul sistem economic mondial[51]; cel al costurilor imput-urilor materiale; nivelul fiscalităţii;cel al cererilor de jos pentru democratizare (pentru drepturile sociale – sănătate, educaţie, venituri decente, inclusiv pensii).

Ciclicitatea economică a fost legată de războaie – intensitatea şi frecvenţa lor (Wallerstein) – şi de revoluţiile industriale (bazate pe revoluţiile din ştiinţă şi tehnică) (Schumpeter[52]). Ea este, în acelaşi timp, un concept necesar pentru a explica şi în mod exogen fenomenele culturale, turnúrile în predominanţa curentelor ideologice şi focalizările pe teme de cercetare asupra omului şi a societăţii.

III. Criza este, desigur, momentul de vârf în evoluţia unui sistem. Momentul de paroxism este simţit şi, astfel, conştientizat. Ca urmare, criza implică nu numai descrierea/capacitatea de descriere a funcţionării sistemului (corpul uman, sistemul social, subsistemele acestuia) – ca manifestare a conştientizării crizei –, ci şi decizii extrase din experienţele de până în momentul conştientizării crizei şi legate de soluţiile de ameliorare/depăşire a crizei/schimbare a sistemului[53].

În ştiinţele sociale, conştiinţa crizei a fost anterioară celei a ciclicităţii, dar legată de aceasta. Criza a apărut a fi temporară şi marcând subsistemul economic. La Marx, a existat un dublu proces: de a ajunge la analiza economică – a crizelor şi a ciclicităţii – de la relevarea contradicţiilor sociale, dar şi de a concluziona din analiza economică asupra contradicţiilor irezolvabile ale sistemului capitalist, care, la rândul lor, constituie fundamentul schimbării radicale a sistemului. Pe de altă

Despre împletirea, localizarea şi interacţionarea factorilor în ciclurile economice, vezi şi Andrey V. Korotayev and Sergey V. Tsirel, *A Spectral Analysis of World GDP Dynamics: Kondratieff Waves, Kuznets Swings, Juglar and Kitchin Cycles in Global Economic Development, and the 2008–2009 Economic Crisis*, 2010, http://www.escholarship.org/uc/item/9jv108xp

Dar şi Michael T. Alexander, *The Kondratiev Cycle*, Lincoln, iUniverse, Writers Club Press, 2002.

[51] Şi depinzând – Immanuel Wallerstein, *Globalization or the Age of Transition?: A Long-Term View of the Trajectory of the World-System*, în *Globalization : critical perspectives*, Gernot Kohler and Emilio Jose Chaves [editors], New York, Nova Science Publishers, 2003, p. 23 – de raporturile de forţe din fiecare zonă şi de pe plan mondial, deci legate şi de istoria relaţiilor Centru-Periferie.

[52] Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (1942), with a new introduction by Tom Bottomore, New York, Harper Perennial, Harper & Row, George Allen & Unwin, 1976. Autorul reia o contrafaţă a cunoscutei teorii a contradicţiilor (Marx): faptul că sistemul capitalist se destructurează nu numai datorită contradicţiilor, ci şi datorită succeselor în acumulare, dezvoltare tehnologică şi, de asemenea, culturală a forţei de muncă.

[53] *Κρίσις* înseamnă nu doar criză, ci şi moment decisiv. Dar şi judecata asupra unui lucru este tot *κρίσις*, *κρίνώ* însemnând a decide despre, deoarece primul sens este a separa, a distinge, a alege; *κρίσις* este, deci, facultatea de a distinge, de a separa, acţiunea de a alege, de aici, de a decide, decizie, judecată, deznodământ; *κριτήριον* fiind facultatea (din noi) de a judeca, regula de a distinge adevărul de fals.

parte, în teoria *mainstream* a existat obiectivul de a anula această concluzie, prin susținerea unor strategii de corectare a inadvertențelor și a fenomenelor critice.

Criza actuală – începută în 2008 – a provocat cercetarea științifică și filosofia. Există două poziții radical opuse față de această criză: una este a economiei și, în general, a teoriei *mainstream*, în care, din anii '80 ai secolului trecut dominantă fiind perspectiva neo-liberală[54], tinde să susțină, după un mic moment de tăcere, că soluția pentru depășirea crizei este accentuarea politicilor ne-liberale, reducerea și mai mult a intervenționismului social al statului, privatizarea serviciilor sociale și accentuarea agresivității ideologiei și politicii de acest fel. Există, desigur, și atitudinea radical adversă, care insistă asupra faptului că actuala criză nu a făcut decât să releve criza de sistem, că dacă schimbarea nu va fi radicală, se vor accentua polarizarea socială și problemele globale, starea de conflict și de insecuritate globală și, pe acest fundal, anomia și alienarea psihologică.

Punctele de vedere sunt, însă, mai complicate. În cadrul teoriei *mainstream* a existat, chiar înainte de declanșarea crizei actuale, teoria despre caracterul dăunător al globalizării[55] – despre faptul că aceasta ar constitui cauza creșterii sărăciei și a

---

[54] Sau, în termeni americani, neo-conservatoare.

[55] Dincolo de semnificația de interdependență a civilizației moderne târzii – sub aspecte culturale, etice, politice –, globalizarea înseamnă trecerea la o economie globală, adică unitară, și nu fragmentată în economii din cadrul statelor. Globalizarea a început în anii '70 ai secolului trecut și se definește în funcție de *raportul dintre capital și forța de muncă*. În economia anterioară, a capitalismului național/încadrat în stat, capitalul avea în față o forță de muncă națională (din cadrul statului respectiv). De exemplu, capitalul englez, cel mai puternic până la Primul Război Mondial, și cel american, cel mai puternic după acest război și până în anii '70 ai secolului trecut, au vândut în întreaga lume mărfuri create de forța de muncă engleză, respectiv americană. (Pe această bază, și indiferent aici de faptul că acele capitaluri aparțineau țărilor Centru și aveau la dispoziție materie primă și energie din țările colonii și dependente, după cum indiferent de faptul că acele capitaluri au generat și au fost legate de descoperirile tehnologice, s-au dezvoltat capitalurile, adică s-a dezvoltat exportul de capital și nu numai cel de mărfuri, ca și fuziunea internațională a capitalurilor). Dar, pe măsura creșterii concurenței între aceste capitaluri extrem de dezvoltate, a început *de-localizarea* lor, adică *re-localizarea* producției acolo unde forța de muncă este mai ieftină și mediul fiscal „mai prietenos": capitalismul devine, astfel, *trans-național*, adică „globalizat", capitalurile, indiferent cât de internațional fuzionate, având în față forța de muncă de pe întregul glob și extrăgând profit din folosirea acestei forțe de muncă.

Conceptul de globalizare sau, mai exact, de trans-naționalizare a capitalului – a relației dintre capital și forța de muncă – nu este, deci, echivalent cu cel de *economie-lume* sau de *sistem mondial* din cercetările lui Wallerstein, Korotayev și alții. La aceștia, *world-system* sau *économie-monde* descriu doar interdependențele determinate de circulația bunurilor și a valorilor: de aceea și există confuzia pe care o fac unii între economie globalizată și, pe de altă parte, *world-system* (că, de exemplu, despre globalizare s-ar putea vorbi odată cu exportul masiv de capital și creștere a comerțului mondial la sfârșitul secolului al XIX-lea, vezi Paul Hirst, Grahame Thompson, *Globalizarea sub semnul întrebării: economia internațională și posibilități de guvernare* (1996), traducere din limba engleză de Laura Dragomir, București, Editura Trei, 2002, p. 17, 36).

Conceptul de globalizare descris aici nu dezminte teoria lui Marx despre caracterul mondial structural al capitalismului datorită scopului de maximizare a profitului și a raporturilor Centru-Periferie. Dar el precizează *calitatea nouă* a capitalismului transnațional – în proces de constituire din anii '70 ai secolului trecut –, calitate rezultată din aceeași logică a capitalismului (maximizarea profitului, concurență, exploatare, raporturi Centru-Periferie), dar care arată nivelul la care se accentuează contradicțiile din sistem și, în același timp, calea pe care în procesul crizei de sistem se constituie și elemente ale unuia nou. Această cale depășește fragmentarea politică a civilizației de pe

raporturilor de dependență între țări – și, deci, despre necesitatea de a ține în frâu globalizarea prin creșterea rolului statului[56]. După cum, este semnificativă teoria potrivit căreia soluția pentru ansamblul problemelor actuale este tocmai globalizarea controlată prin instituții internaționale care să impună o bună guvernanță[57].

În același timp, din cadrul teoriei *mainstream* se detașează cei care văd acumularea problemelor manifestată în actuala criză drept o *urgență* care trebuie rezolvată[58]: deci, ca și în teoria lui Machiavelli, ansamblul strategiilor trebuie focalizat în jurul urgenței. Iar aceasta înseamnă a judeca asupra urgențelor pe termen scurt și lung în mod lucid: se pare că „ceea ce trebuie să facem pe termen scurt este exact opusul a ceea ce este necesar pe termen lung"[59].

Pe de altă parte, există criticii „de jos" ai globalizării: aceasta este mediată de interesele corporațiilor – AB și ale birocrațiilor de stat din țările de tip periferic, semi-periferic/ emergente – și, astfel, nu globalizarea în sine generează inegalitățile și problemele, ci caracterul capitalist al acestui proces. Deși au fost puși sub umbrela termenului de mișcare anti-globalizare – ea însăși conținând diferite tendințe –, acești critici nu împărtășesc, deci, opoziția față de globalizare, ci față de

---

Terra și este ilustrată în mod deosebit de tehnologia informațională „fără frontiere" și de comunicarea trans-națională.

[56] Acesta este punctul de vedere al capitalismului mai slab și legat de stat. Argumentul său forte este că globalizarea a dus la reducerea statului social – J. Gray, *False Down: The Desilusions of Global Capitalism*, London, Granta Books, 1998, p. 92 – dar, dacă avem în vedere că 1) după perioada *welfare state*, mai degrabă categoriile din părțile de sus ale societății (sociologic vorbind, birocrația) au fost cele care s-au bucurat de beneficiile cheltuielilor „sociale" și 2) în afara momentelor de creștere economică, statul social este cvasi-inexistent, atunci înțelegem că teoria reducerii globalizării și a creșterii rolului statului reflectă interesele celor favorizați de stat (inclusiv a capitalurilor „naționale" ce trăiesc din simbioza economică cu statul) iar, politic, este o teorie de tip conservator, îndreptată împotriva tuturor *tipurilor* de forțe care sunt legate de mersul înainte al economiei și instituțiilor.

[57] Vezi Joseph E. Stiglitz, *Globalizarea: speranțe și deziluzii* (2002), traducere de Dan Criste, București, Editura Economică, 2003; Joseph E. Stiglitz, *Making Globalization Work*, Penguin Books, 2006.

[58] Vezi Ervin Lászlo, *WorldShift 2012: Co-creating the foundations of a peaceful, just and sustainable world by the end of 2012*, http://worldshift2012.org/content/the-worldshift-2012-declaration, unde se spune că lumea se află în stare de *urgență globală*, că aceasta înseamnă că există o *fereastră de oportunitate* pentru a schimba trendul actual în care se accelerează crizele (economice, de mediu, legate de intersectarea evoluției populației cu resursele, legate de aspectele politice, culturale, spirituale), și că această fereastră a devenit din ce în ce mai îngustă – după ce a fost estimată la un secol (cel în care trăim), o jumătate de secol, douăzeci de ani, iar recent, la următorii cinci sau zece ani –, pe măsură ce rezultatul comun al crizelor se agravează spre ireversibilitate.Ca urmare, sunt prezentate două scenarii: unul, în care trendul actual continuă, deoarece nu se inițiază schimbări radicale, și celălalt, opus. Prima condiție a utilizării fructuoase a ferestrei de oportunitate este conștientizarea oamenilor la scară planetară asupra urgenței și a alternativelor.

Dar, mai înainte, vezi și Statement of the Club of Rome to the World Summit on Sustainable Development, 2002, *No Limits to Knowledge, but Limits to Poverty, Towards a Sustainable Knowledge Society*, http://www.clubofrome.at/archive/wssd-2002.pdf, unde se spunea (p. 6): „modelul industrial actual nu este durabil (*sustainable*)".

[59] George Soros,în colecția de interviuri legate de *The Crisis and How to Deal with It*, June 11, 2009, http://www.nybooks.com/articles/22756

cauzele sale sociale. Mai mult, ei caută şi să înţeleagă emergenţa forţelor populare care pot să îndrepte organizarea mondială spre o comunitate mondială democratică şi raţională, deci spre o „globalizare pornită de jos" (*globalization from below*)[60].

În acest spirit, globalizarea a fost numită o *epocă de tranziţie* – AB, şi este adevărat, dacă observăm că trans-naţionalizarea/globalizarea, deşi este contemporană cu o nouă fază de avânt în evoluţia ştiinţei şi tehnicii, este şi procesul de manifestare a crizei de sistem – în care are loc „o enormă bătălie politică între două tabere: a acelora care vor să menţină privilegiile ce decurg din actualul sistem inegalitar şi a acelora care ar dori să vadă crearea unui nou sistem istoric care să fie în mod semnificativ mai democratic şi mai egalitar"[61].

În loc de concluzii

În dialogul filosofiilor, conceptul de întâlnire trimite la ideea *neprevăzutului*, *arbitrarului*, a ceea ce nu este dat încă şi „se află" în câmpul libertăţii umane, al imaginaţiei, deci al *pluralităţii de alternative*. Marea problemă ce decurge de aici este să vedem dacă, şi cum, în ce măsură poate individul să fie creator al istoriei sale, şi care sunt consecinţele *încercărilor*[62] sale.

Ciclicitatea, la rândul său, trimite la ideea *repetării* şi *repetitivităţii*, deci a *determinismului* şi *necesităţii*, a *limitei*. Ontologia libertăţii are drept cadru ontologia necesităţii. Problema este aici să cunoaştem ciclicitatea (pentru a nu ne frământa), să vedem în ce etapă suntem, să învăţăm din istoria anterioară. Iar întrebările – puse şi de filosofia ştiinţei – vizează dacă, în acest spaţiu al datului, pot fi, şi cum, înţelese varietatea şi multiplicitatea întâmplărilor, întâlnirilor. Iată cum conceptele filosofiei dau tiparul şi istoria întrebărilor şi răspunsurilor concrete.

Conceptul de criză este unul *şoc*, aflat la întrepătrunderea – ce evidenţiază mereu asimetriile – ideii de necesitate repetată şi repetabilă şi, pe de altă parte, aceea de capacitate a omului de a transcende datul, de a ieşi din schemă şi a inova. Departe de a induce liniştea – „deoarece mereu până acum oamenii au găsit câte o soluţie salvatoare, acum se va întâmpla la fel" –, conceptul de criză pune *omul faţă în faţă cu prezentul*: indiferent cât de atent este la istorie, omul actual este cel care trebuie să dea ordine, ordinea lui umană, prezentului, deci să creeze această *ordine*. În mod deosebit, conceptul de criză pune problema *puterii* omului, deci şi a faptului că această putere este în funcţie de *raporturile de putere*, este manifestarea acestor raporturi.

Conceptul de criză – denotând o formă extremă a întâlnirii – descrie o situaţie-limită, în care lipsesc reperele, criteriile, omul fiind cel care este presat să le gândească şi realizeze. Criza pune, astfel, sub semnul întrebării vechea necesitate, vechea ordine a ciclurilor anterioare.

---

[60] Christopher Chase-Dunn, *Globalization from Below: Toward a Collectively Rational and Democratic Global Commonwealth*, în *Globalization: critical perspectives*, Gernot Kohler and Emilio Jose Chaves [editors], New York, Nova Science Publishers, 2003.

[61] Immanuel Wallerstein, *Globalization or the Age of Transition?: A Long-Term View of the Trajectory of the World-System*, în *Globalization: critical perspectives*, p. 27.

[62] Termen luat aici în accepţia limbajului creştin, şi nu în cel al filosofiei acţiunii.

Criza este o întâlnire-şoc, deoarece apasă asupra responsabilităţii omului în întâlnirile sale, în conceperea, mânuirea, răspunsurile la fenomenele întâlnite. Dacă noţiunea de întâlnire este, totuşi, o simplă descriere a lumii, care nu îi anulează acesteia ordinea, criza este o „gaură neagră", o „cutie a Pandorei" în care speranţa, ca să preluăm mitul antic, este aceea care pardoseşte efortul de a chestiona şi judeca toate trăsăturile crizei: pentru a le converti într-o nouă situaţie.

Totuşi, se poate spune că orice concept filosofic descrie, în fond, o situaţie-limită: el este „necesitatea" în câmpul circumscris de concept. Dacă individul se „adaptează" la această necesitate – adică o înţelege –, el supravieţuieşte şi chiar se dezvoltă. În faţa necesităţii conceptului, apare clar cât de dificilă este creativitatea individului: aici apare şi *pericolul*, nu numai din afara individului, ci şi din acţiunea lui ca atare[63]. Dar apare şi problema *alternativelor*: măsurarea lor (şi în vederea duratei lungi) şi posibilitatea lor. Din nou se evidenţiază aici raporturile de putere la care filosofia este din ce în ce mai sensibilă. În sfârşit aici, conceptele-necesitate sunt, astfel, şi mituri intelectuale: iar rostul filosofiei este, mereu, să se elibereze de mituri, provocând pasivitatea lor, opacitatea lor şi contrapunându-le o nouă transparenţă.

Notaţiile de mai sus au dorit să atragă atenţia asupra capacităţii filosofiei şi ştiinţelor sociale de a inova concepte, deci *Weltanschauung*-uri – ceea ce înseamnă şi strategii de acţiune umană – atunci când contextul social şi intelectual o cer: mult timp se acumulează probleme în realitate şi experimentări ale inadecvării vechilor instrumente intelectuale la aceste probleme, înainte ca să se producă zguduiri/revoluţii în gândire.

Conceptele amintite aici relevă şi calea[64] – adică mersul, destul de lent, al – acumulărilor şi a conştiinţei lucrurilor. Căci ceea ce face filosofia – ca suport (*Gestell*, în limbaj heideggerian) al ştiinţelor sociale, inerent particulare – este tocmai punerea în judecată articulată, desfăşurată şi demonstrată, a intuiţiilor ce se manifestă în empiria practicii, deci prin natura lucrurilor disparate şi cu o putere limitată. Întregul ca întâlnire a n fapte individuale, investigarea cauzelor şi consecinţelor repetării fenomenelor, trezirea dureroasă în faţa ansamblurilor paroxistice, chestionarea responsabilităţii lovite de evidenţa ireversibilităţii posibile au fost, aici, idei care se dovedesc necesare şi se speră a fi şi fructuoase. Urgenţa situaţiei – din păcate, un concept menţionat doar în treacăt – duce şi la despărţirea de iluziile trecutului (chiar recent[65]) şi la obstinarea de a forja noi idealuri, valori şi drumuri propice pentru parcurs. Aceste valori practice şi drumuri nu există, nu sunt date, ci trebuie construite: sunt *à venir*, cum numea Derrida democraţia dezirabilă. Semnul lui *posse*, al posibilului iscat mereu din gândire şi acţiune, stă, astfel,

---

[63] În acest sens, au propus stoicii reţinerea, non-acţiunea.

[64] *Μέτα* + *όθος*, pe cale(a), de unde *μέτοθος*, metodă.

[65] Vezi, de exemplu, modelul economiei mixte – de fapt, modelul statului social occidental, în care se combină mecanismul privat al acumulării şi, pe de altă parte, cheltuielile statului, totul în perioada înfloritoare postbelică – care a fost un fetiş pentru unele forţe politice după decembrie 1989 (cf. Mattei Dogan, Dominique Pelassy, *Economia mixtă: jumătate capitalistă, jumătate socialistă* (*Le Moloch en Europe: corporatisation et étatisation*, 1988), traducere din limba franceză de Nicolae Lotreanu, Bucureşti, Alternative, 1992.

deasupra conceptelor filosofice noi: acestea sunt, în bună măsură, neoficiale, exterioare demersului academic, cum aparține, de exemplu, conceptul de ciclicitate economiei heterodoxe şi cum criza este îndepărtată mereu din câmpul atenției sociale sub pretextul că ar fi trecut. Dar întotdeauna a fost aşa: istoria filosofiei stă mărturie. Ca urmare, conceptele sunt *deschise* şi, astfel, trimit şi la altele care, şi ele, vor trece din câmpul „gândirii subversive" în cel banal.

Să nu uităm, însă, niciodată: conceptele – filosofia fiind creatoarea lor, cum amintea Deleuze – sunt deschise întrucât arată că ele sunt *ab initio* un ghem de contradicții, şi nu un repaus al minții, o poposire a ei pe tărâmul stabilității: *logos*-ul este unic, deci este posibilă înțelegerea întâlnirii, a ciclicității şi a crizei, de exemplu, fixarea lor în concepte, dar, în acelaşi timp, tocmai ele atrag atenția asupra nesiguranței, indeterminării, schimbării. Pentru filosofie, acest caracter neîncheiat este fortifiant: un mereu nou mod de abordare este provocat; dar mănuşa ridicată obligă la o mai riguroasă auto-cenzură a raționalității.

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

LIMBAJ, FILOSOFIE ŞI LINGVISTICĂ: EXISTĂ O FILOSOFIE A LINGVISTICII?

MIHAIL RADU SOLCAN

În filosofie este de multe ori mai dificil să defineşti un termen decât să caracterizezi o situaţie. De la dicţionarul lui Walch[1] până la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*[2] ni se spune că termenul „metafizică" are în filosofie înţelesuri variate şi că nu poate fi vorba despre o caracterizare generală. Kant, la 1781, precizează, în schimb, foarte limpede *situaţia* metafizicii. Ea a fost odată renumita *„regină* a tuturor ştiinţelor"[3], dar este domeniul unor „certuri fără sfârşit"[4]. A ajuns să fie vrednică de tot dispreţul şi Kant citează versurile lui Ovidiu despre Hecuba.[5]

Ne place să-l citim pe Kant ca autor al unei soluţii de ieşire din impasul creat de declinul metafizicii. Kant este mai degrabă un excelent diagnostician. El trasează o primă hartă a unei dislocări istorice: filosofia în întregimea ei este afectată de detronarea reginei tuturor ştiinţelor. Căutările în vederea găsirii unei rezolvări a situaţiei au fost variate.

Multe dintre căutări s-au îndreptat către studiul limbajului. Cum acesta este şi domeniul de cercetare al unei ştiinţe, lingvistica, apar fireşti întrebări cu privire la intersecţia dintre filosofie şi lingvistică şi rostul interesului filosofic pentru limbaj.

ÎN CĂUTAREA LIMBAJULUI PROPRIU FILOSOFIEI

Heidegger, în 1957, plasează gândirea în vecinătatea poeziei. El pune, în acelaşi timp, într-un contrast viu acest punct de vedere cu ideea că gândirea ar fi un fel de calcul[6]. Mai mult decât atât, „gândirea nu este un mijloc de a dobândi cunoaştere"[7].

---

[1] Johann Georg Walch, *Philosophisches Lexicon*, Leipzig, 1726, col. 1782. Acesta este primul dicţionar de filosofie în limba germană şi se remarcă prin caracterul său cuprinzător.

[2] Peter van Inwagen, „Metaphysics" (10 septembrie 2007), în Edward N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/entries/metaphysics/.

[3] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1969, p. 11.

[4] *Ibidem*.

[5] *Ibidem*, p. 12.

[6] Martin Heidegger, *The Nature of Language*, în *The Way to Language*, New York, Harper and Row, 1982, pp. 69–70.

[7] *Ibidem*, p. 70.

BCU CLUJ CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Ideea lui Heidegger nu este în fond atât de ciudată pe cât pare. Ea răspunde la întrebarea cu privire la ce este mai important în gândire. Imaginația, recursul la metaforă sunt mai importante decât mașinăria raționamentelor. Lipsită de imaginație, mașinăria calculului se transformă într-o simplă mecanică golită de sens.

Implicațiile ideii lui Heidegger sunt însă cele care pot lua o turnură radicală. Până la urmă, dacă gândirea este vecină cu poezia, care ar fi limbajul potrivit pentru filosofie? Nu cel poetic? Metafizica tradițională a comis atunci o mare eroare legându-și soarta de un limbaj ce miza pe inferențe și pe acel calcul pe care Heidegger îl vede ca fiind depărtat de gândire.[8]

La polul opus se situează firul principal al filosofiei analitice. Cred că Russell, în *On Denoting*, exprimă cel mai limpede ideea importanței limbajului logicii moderne pentru filosofie, un limbaj care desigur nu este poetic.

În ciuda aprehensiunilor lui Heidegger, nu calculul este ceea ce primează pentru Russell. Nici limbajul la care recurge în *On Denoting* nu este unul strict simbolic. Ceea ce primează este *traducerea*.

După Russell, limbajul obișnuit întinde capcane. Este un limbaj care rămâne la suprafața lucrurilor. Pentru a scăpa din cursă trebuie să traducem expresiile limbii noastre de toate zilele într-un limbaj de adâncime, inspirat din cel al logicii moderne.[9]

Defectul metafizicii tradiționale ar ține atunci de recursul la un limbaj al superficialității. Tot soiul de obiecte, de idei despre ce înseamnă a fi x sau y sau a fi în general ne sunt sugerate de acest limbaj. Ele sunt însă lațuri care ne prind în acele dispute fără sfârșit de care vorbea Kant.

Fără a intra în detalii, putem menționa și criticile din filosofia analitică la adresa recursului la traducerea într-un limbaj inspirat de logica modernă. Conform criticilor, limba obișnuită este mai degrabă reazemul de care trebuie sprijinită analiza filosofică. Metafizica tradițională păcătuiește tocmai prin limbajul său care a pierdut din vedere acest reazem.

Adoptarea perspectivei limbii obișnuite nu ne conduce însă la un punct de vedere identic cu acela al lui Heidegger. Poate nici chiar atât de apropiat pe cât pare la prima vedere. Diferența de care trebuie ținut cont este cea dintre limba de toate zilele și limbajul poetic.

Demersurile descrise mai sus au împins însă, în mod cert, în secolul trecut, filosofia către acordarea unui interes tot mai mare limbajului. Până acum am vorbit de beneficiile pe care acest interes pentru limbaj le-ar aduce filosofiei. Există oare

---

[8] Dacă ne uităm la evoluția operei sale filosofice, vedem cum Heidegger ajunge să aplice și practic ideea: limbajul său este tot mai mult în vecinătatea poeziei. Nici aici noutatea nu este absolut radicală. Există precedente. Nietzsche este probabil primul care ne vine în minte, dar nu este nici pe departe unicul exemplu.

[9] Cf. Bertrand Russell, *Despre denotare*, traducere de Mihail Radu Solcan, în „Analele Universității București", seria Filosofie, anul LIV, 2005. A se vedea în special pasajul de la pagina 7, în care Russell vorbește despre dovezile în favoarea teoriei sale a descripțiilor. Referirea la Meinong este cât se poate de grăitoare. Ea este interesantă și dacă facem o paralelă cu cele spuse în deschidere despre metafizică. Meteahna metafizicii este postularea a tot felul de obiecte sugerate de limbajul de suprafață.

şi efecte colaterale? Un prim efect colateral este interesul pentru limbajul ştiinţei. Este normal să fie aşa, dat fiind interesul pentru un limbaj în care să putem scăpa de capcanele pe care le întinde limbajul natural.

FILOSOFIA ŞTIINŢEI CA REFUGIU PENTRU FILOSOFIE

Declinul metafizicii tradiţionale era legat nu doar de nesfârşitele certuri de care vorbea Kant, ci şi de căderea în derizoriu a pretenţiilor de a produce cunoaştere. În dicţionarul lui Walch de care vorbeam mai sus, articolul despre metafizică este precedat de un articol dedicat metalurgiei. Este un articol scurt, cu o definiţie banală.[10] Astăzi, un asemenea articol n-ar avea ce căuta într-o enciclopedie filosofică şi, în orice caz, ne-am aştepta să ni se precizeze ce probleme filosofice se pun în legătură cu metalurgia.

Este oare o întâmplare că într-un dicţionar filosofic de la 1726 se discută despre metalurgie? Nu este. Se presupune că filosofia ne poate spune, ea ca atare, ceva despre natură sub diversele ei forme.[11]

Există o discrepanţă frapantă între filosofia naturii şi ştiinţa modernă a naturii.[12] Filosofia naturii este o încercare de a spune ceva „din fotoliu" despre natură. Ştiinţa modernă a naturii apelează – metaforic vorbind – la natură ca la o arbitră a disputelor. Am putea, într-un fel, formula teoriile „din fotoliu", dar disputele inevitabile sunt arbitrate de către natură. Tocmai acesta este rostul experimentelor şi al cunoaşterii empirice.

Filosofii din Cercul de la Viena au tras concluzia cea mai radicală din situaţia de mai sus. Filosofia poate exista doar ca o cercetare a fundamentelor ştiinţei.[13]

Este foarte interesant că filosofii din Cercul de la Viena resping „adâncimile insondabile şi profunzimile impenetrabile"[14]. În ştiinţă totul este *la suprafaţă*, este public. Se vede aici o diferenţă faţă de ideea de a căuta o limbă ideală dincolo de limbajul de suprafaţă.

Refugiul găsit de filosofie, după dezintegrarea metafizicii tradiţionale, este cel al filosofiei ştiinţei. Nu este un refugiu total incompatibil cu căutarea unui limbaj propriu pentru filosofie. Demersul este desigur incompatibil cu cel al lui

---

[10] Johann Georg Walch, *op. cit.*, col. 1782.

[11] Walch personal nu este prea entuziasmat de conceptul de natură. Menţionează utilizarea sa de către Spinoza şi avertizează că este vorba despre o învăţătură lipsită de Dumnezeu (*ibidem*, col. 1855).

[12] Sylvain Auroux şi Djamel Kouloughli, într-un excelent studiu, la care ne vom referi şi în continuare, menţionează şi ei soarta filosofiei naturii. Ei atrag atenţia asupra faptului că – prin contrast – pare curios că vorbim încă despre o *filosofie a limbajului*. A se vedea Sylvain Auroux şi Djamel Kouloughli, *Why is there no «true» philosophy of linguistics?*, în „Language and Communication", vol. 11, nr. 3, 1991, p. 156.

[13] *Manifestul Cercului de la Viena* enumeră o serie de domenii legitime ale investigaţiei filosofice: după bazele aritmeticii, urmează imediat bazele fizicii. A se vedea Manifestul Cercului în *Filosofia analitică*, Bucureşti, 1982, p.67. În fapt, toată problematica filosofică, aşa cum se conturează ea în *Manifest*, ţine de fundamentele matematicii, ale ştiinţelor moderne ale naturii şi ale ştiinţelor socio-umane.

[14] *Ibidem*, p. 57.

Heidegger sau chiar acela al filosofilor limbii obişnuite. Este totuşi compatibil cu utilizarea limbajului logicii moderne în filosofie. Ea este instrumentul care – la început cel puţin – pare cel mai potrivit pentru a face filosofia ştiinţei.

În aceste condiţii, surprinde însă raritatea sintagmei „filosofia lingvisticii". După schema schiţată mai sus ar trebui să existe o serie de filosofii ale ştiinţei X, unde X este substituit cu numele diverselor ştiinţe. Cum lingvistica este o ştiinţă, ar trebui deci să existe şi o filosofie a lingvisticii.[15]

Scriind despre filosofia lingvisticii, P. Carr începe prin a delimita preocupările filosofiei ştiinţei: examinarea a ceea ce contează drept dovadă într-o ştiinţă, distingerea cunoaşterii ştiinţifice de cunoaşterea non-ştiinţifică ş.a.[16]. Secţiunile propriu-zise ale articolului sunt două: una examinează raporturile dintre filosofia lingvisticii şi filosofia limbajului; alta enumeră diverse filosofii ale lingvisticii.

Carr observă că filosofia lingvisticii este cunoscută mai ales sub alte nume. Unul dintre ele este „fundamentele lingvisticii". Desigur că acest tip de sintagmă este familiar din filosofia ştiinţei. Alteori se vorbeşte despre „metodologia lingvisticii"[17].

Frapantă în articolul lui Carr este lipsa sintagmei „filosofia lingvisticii" în toate titlurile din bibliografia articolului[18]. Tocmai acest lucru nu-l explică foarte bine Carr: de ce este evitată, de regulă, sintagma „filosofia lingvisticii"[19].

Carr ar fi putut cita desigur cartea lui J. J. Katz, *The Philosophy of Linguistics*[20]. Aceasta este însă o antologie de texte puse sub cupola filosofiei lingvisticii de către editor, reflectând o intenţie a acestuia, dar nu neapărat a celor care au scris de-a lungul timpului studiile selectate[21].

Paul Martin Mellema a susţinut o teză de doctorat consacrată explicit problemelor filosofice ale lingvisticii[22]. Teza începe cu un capitol dedicat problemei metodologiei gramaticii cazurilor. Al doilea capitol este dedicat raporturilor dintre lingvistică şi teoria cunoaşterii. Al treilea discută învăţarea

---

[15] Auroux şi Kouloughli apreciază că sintagma „filosofia lingvisticii" este cea mai clară (Auroux şi Kouloughli, *op.cit.*, p. 151).

[16] P. Carr, *Philosophy of Linguistics and of Science*, în Peter V. Lamarque, editor, *Concise Encyclopedia of Philosophy of Language*, New York, Pergamon, 1997, p. 37.

[17] *Ibidem.*

[18] *Ibidem*, p. 38.

[19] Interesant este că în enciclopedia editată de Lamarque se găseşte şi un articol intitulat *Fundamentele lingvisticii*. Autorul, F. D'Agostino, socoteşte că există trei tipuri de fundamente ale lingvisticii: ontologice, epistemologice şi teoretice (Lamarque, editor, *op. cit.*, pp. 23–24). Există în acest articol o anume tendinţă de a amesteca însă ceea ce ţine de ipoteze cu privire la fundamentele limbajului cu analiza bazelor lingvisticii.

[20] J.J. Katz, editor, *The Philosophy of Linguistics*, Oxford University Press, 1986. De la prima pagină a acestei cărţi ni se spune că „filosofia lingvisticii este concepută ca o ramură a filosofiei, analoagă cu filosofia matematicii, filosofia logicii şi filosofia fizicii".

[21] A se vedea şi observaţiile lui D. Roberts în recenzia la antologia lui Katz („The Philosophical Quarterly", vol. 39, nr. 154, ian. 1989, pp. 133–136.

[22] Paul Martin Mellema, *Problems in the philosophy of linguistics*, Massachusetts Institute of Technology, 1973, http://dspace.mit.edu/handle/1721.1/13912.

limbajului din perspectiva lingvisticii. Primul capitol poate fi mai derutant pentru filosofi. Următoarele discută însă probleme familiare puse de către Quine, Chomsky ş.a.

Mult mai articulată este construcţia pe care o propune András Kertész în *Philosophie der Linguistik*[23]. Filosoful maghiar se bazează pe o critică a naturalizării filosofiei ştiinţei, aşa cum a fost ea iniţial concepută. El dezvoltă o abordare pe care o numeşte „naturalism reflexiv-euristic"[24]. În partea a doua a cărţii, el se concentrează asupra sociologiei ştiinţei limbii. Miezul practic al acestei sociologii constă în examinarea lingvisticii cognitive.

Proiectul lui Kertész de filosofie a lingvisticii ne arată că există o problemă în schema relaţiei dintre ştiinţele empirice şi filosofie propusă de Auroux şi Kouloughli. Lingviştii francezi sugerează că filosofia tradiţională încerca să dobândească o cunoaştere *directă* a realităţii empirice. Abordarea bazată pe dezvoltarea de filosofii ale unei ştiinţe recurge la o *mediere*; nu există pretenţia unui contact direct cu realitatea empirică[25]. Problema este că studiul unui domeniu al cunoaşterii ştiinţifice poate fi şi el *naturalizat*: se recurge la o cercetare tot cu mijloace ştiinţifice a cunoaşterii ştiinţifice. Sociologia sau psihologia, de exemplu, pot oferi astfel de mijloace de investigare ştiinţifică. Aşa că refugiul găsit pentru filosofie rămâne tot unul problematic[26].

Lucrarea care are ambiţia să cartografieze în chip enciclopedic filosofia ştiinţei, *Handbook of the Philosophy of Science*,[27] include şi un volum intitulat *Philosophy of Linguistics*. Când scriu, acest volum n-a apărut încă. Merită să ne uităm însă peste structura proiectului său.

Philosophy of Linguistics, editată de către Ruth Kempson, Nicholas Asher şi Tim Fernando, ar urma să aibă trei părţi. Prima este dedicată viziunilor asupra lingvisticii. În ea ar urma să fie caracterizate diverse moduri de fundamentare a

---

[23] András Kertész, *Philosophie der Linguistik: Studien zur naturalisierten Wissenschaftstheorie*, Tübingen, Narr, 2004.

[24] O versiune în engleză a acestor idei se găseşte în articolul lui András Kertész, *On the denaturalization of epistemology*, „Journal for General Philosophy of Science", vol. 33, 2002, pp. 269–288. Liber expusă, schema argumentului ar suna astfel: să zicem că vrem să stabilim ce anume contează drept X în ştiinţa limbii sau în altă ştiinţă; dacă pe parcursul cercetării folosim chiar acea componentă X, pentru că, prin naturalizare, recurgem la ea, atunci ne angajăm într-un cerc vicios. Soluţia este să distingem între un nivel al cercetării-biect şi un metanivel. Practic, în cazul lingvisticii, un asemenea metanivel ar fi axul în jurul căruia se construieşte filosofia lingvisticii.

[25] A se vedea Auroux şi Kouloughli, *op. cit.*, fig. 1, p. 157.

[26] Un efect colateral al acestui fenomen este şi acela că sintagma „filosofia lingvisticii" nu este chiar atât de lipsită de ambiguitate cum li se pare lui Auroux şi Kouloughli (*op. cit.*, p. 151). Ar putea fi vorba de o cercetare pur filosofică, dar ar putea fi vorba şi despre naturalizare. De asemenea, istoria lingvisticii, propusă explicit de Auroux şi Kouloughli (*op. cit.*, p. 161), pare mai degrabă o disciplină de tip ştiinţific. Ar fi parte a *naturalizării* filosofiei lingvisticii. Auroux însuşi a făcut parte, de altfel, dintre coordonatorii unei masive *History of the Language Sciences*. Volumul al treilea (Berlin, Walter de Gruyter, 2006) începe cu tendinţele de formalizare şi matematizare din lingvistica veacului trecut şi, în mod inevitabil, menţionează contribuţii venite din partea filosofilor analitici. Ar fi greu de spus însă că volumul ca atare este structurat ca o cercetare filosofică.

[27] Seria, proiectată în 16 volume, este coordonată de către Dov M. Gabbay, Paul Thagard şi John Woods. Apare sub egida editurii Elsevier din Amsterdam.

lingvisticii ca ştiinţă. A doua parte este dedicată conceptelor fundamentale. A treia tratează întâlnirile cu alte domenii: filosofia, antropologia, psihologia cognitivă, informatica, studiile de gen, retorica şi argumentarea.[28]

Ceva frapează în mod deosebit în proiectul de mai sus: acoperirea parţială a domeniilor lingvisticii. Nu este vorba deloc despre metodele lingvisticii istorice. Nu pare a fi loc pentru lingvistica de teren. Un curent precum structuralismul european nu are nici el un spaţiu aparte în proiect. Este evident că în elaborarea proiectului au contat orientările editorilor.

Există desigur o varietate de puncte de vedere în proiectul volumului dedicat filosofiei lingvisticii, dar există şi tot atât de frapante alegeri. Pe baza a ce s-a optat? Dacă s-a optat pe baza filosofiei, atunci filosofia este folosită ca arbitru în disputele interne din lingvistică. Acest rol atribuit tacit filosofiei este în contradicţie cu observaţiile de mai sus privind raportul dintre filosofie şi ştiinţele moderne ale limbajului.

Identificarea originilor contradicţiei pe care am observat-o ne conduce în mod firesc către analiza pe un alt plan a interesului filosofiei pentru limbaj.

FILOSOFIA LIMBAJULUI CA REFUGIU

Pe cât de greu este să găseşti în literatura filosofică sintagma „filosofia lingvisticii", pe atât de uşor este să dai de o bogată literatură în care apare sintagma „filosofia limbajului". Motivul este cât se poate de simplu: filosofia limbajului este un alt refugiu pentru filosofie după ce metafizica decade din statutul de „regină a ştiinţelor".

Pentru Devitt şi Sterelny, filosofia limbajului este aria centrală a filosofiei[29]. Abordarea lor este însă una *naturalistă*, ceea ce implică desigur luarea în considerare a datelor empirice cu privire la limbaj[30]. Problema este că nici unul dintre conceptele-cheie din carte – după cum o dovedeşte lesne şi examinarea indexului tematic – nu ţine de lingvistica de teren. Experimentele la care se face referire sunt experimente mentale[31].

La Devitt şi Sterelny se vede – cel puţin în parte – cum filosofia minţii se poate transforma şi ea într-un refugiu pentru filosofie[32]. Pericolul este însă acela de a-i transforma pe filosofi în psihologi. Este un pericol care – *mutatis mutandis* – te întrebi dacă nu-i pândeşte şi atunci când transformă limbajul într-un câmp predilect de investigaţie. Nu trebuie să devină cumva lingvişti? Cu ce mijloace? Dacă sunt

---

[28] Proiectul este situl http://www.johnwoods.ca/HPS/, ultima aducere la zi 23 decembrie 2008.

[29] Michael Devitt şi Kim Sterelny, *Limbaj şi realitate*, traducere de Radu Dudău, Iaşi, Polirom, 2000, p. 25.

[30] Devitt şi Sterelny, *op. cit.*, pp. 253 ş.u. Autorii resping atât filosofia primă în versiunea ei tradiţională, cât şi filosofia ca analiză conceptuală.

[31] Este vorba despre experimente mentale precum cele ale lui Putnam şi Burge (Devitt şi Sterelny, *op. cit.*, p. 177).

[32] Devitt şi Sterelny, *op. cit.*, partea a III-a, pp. 137 ş.u.

cele obişnuite în ştiinţele empirice moderne, ce rost are să-i mai numim filosofi? Şi, mai mult decât atât, nu reapare pretenţia ca filosofia să devină arbitrul disputelor din ştiinţă?

Nu toate cercetătoarele sau cercetătorii sunt încântate / încântaţi de rolul de arbitri asumat de către filosofi. Gentner şi Goldin-Meadow menţionează faptul că Devitt şi Sterelny resping concepţia lui Whorf despre raportul dintre limbaj şi gândire. Ele califică drept schizofrenică abordarea de către Devitt şi Sterelny a problemei ridicate de către Whorf. Pe de o parte, spun ele, se susţine că raportul dintre gândire şi limbaj este unul banal. Pe de altă parte, „se afirmă (aproape *en passant*) că limbajul ne furnizează cam toate conceptele de care dispunem – un punct de vedere mult mai tare decât al oricărei cercetătoare sau cercetător pro-Whorf"[33].

Diagnosticul lui Devitt şi Sterelny în cazul lui Whorf poate fi pus sub semnul întrebării şi de către o lingvistă sau un lingvist care s-ar uita la exemplele cu care lucrează Devitt şi Sterelny. Toate exemplele sunt în limba engleză, iar în secţiunea despre Whorf nu există exemple. Cum poţi atunci să judeci un punct de vedere care, fie că este acceptabil, fie că este de respins, n-are cum să fi judecat decât folosind un material lingvistic din limbi cât mai diverse? Desigur că nu poate fi vorba decât de recursul la argumente filosofice. Dacă ele sunt schizofrenice sau nu, cum spun Gentner şi Susan-Goldin, este mai puţin important aici. Semnificativ este faptul că filosofia revine cu pretenţii de arbitru în disputele dintre lingvişti.

INTERSECŢIA DINTRE LINGVISTICĂ ŞI FILOSOFIE

Titlul antologiei editate de Rom Harré şi Roy Harris, în 1993, spune într-un fel totul: întâlnirea dintre lingvistică şi filosofie este una marcată de controverse.[34]

Nicholas Capaldi a susţinut că, din pricina „ataşamentului faţă de scientism, filosofii analitici au transformat disciplina filosofiei într-un soi de ştiinţă socială"[35]. Oricum am evalua valoarea orientării despre care vorbeşte Capaldi, era inevitabil ca, procedând astfel, filosofii să ajungă să se intersecteze cu ştiinţele umane, în particular cu lingvistica.

Ampla literatură de filosofia limbajului n-a rămas fără ecou (şi acceptare) în lingvistică. Pentru a ne convinge de acest lucru ar fi suficient să examinăm uriaşa enciclopedie editată de Keith Brown şi alţii.[36]

---

[33] Dedre Gentner şi Susan Goldin-Meadow, „Wither Whorf", în Gentner şi Goldin-Meadow, editoare, *Language in Mind*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 2003, p. 3.

[34] Rom Harré şi Roy Harris, editori, *Linguistics and philosophy: the controversial interface*, Oxford, Pergamon Press, 1993.

[35] Nicholas Capaldi, *Analytic Philosophy and Language*, în Rom Harré şi Roy Harris, editori, *op. cit.*, p. 98.

[36] Keith Brown, editor-şef, *Encyclopedia of Language and Linguistics*, ediţia a doua, Amsterdam, Elsevier, 2006. Enciclopedia are în jur de trei mii de articole şi peste unsprezece mii de pagini. Există şi un indice electronic al ei, care poate fi consultat pe Internet la adresa http://www1.elsevier.com/homepage/sal/ellei/data/classified/l.html.

Teoriile înțelesului i-au preocupat deopotrivă pe lingviști și pe filosofi. Sunt foarte multe articole în *Encyclopedia of Language and Linguistics* pe teme în care noțiunea de înțeles (*meaning*) revine adesea, dar care nu vor fi stârnit un interes masiv printre filosofi, chiar și dacă se ocupă cu filosofia limbajului.

Pentru unii lingviști, există un contrast între înțelesul lexical și înțelesul gramatical. Punctul acesta de vedere este apărat, de pildă, de Edward Sapir.[37]

Un exemplu limpede de problemă care-i interesează pe lingviști este cea a „prietenilor îndoielnici", cuvinte care seamănă ca formă, dar au înțelesuri diferite[38]. Chestiunea este și de interes practic[39].

O altă chestiune în care prevalează vădit interesul strict lingvistic este cea a adpozițiilor. „Adpoziție" este un termen tehnic a cărui sferă acoperă atât pe cea a conceptului de prepoziție, cât și pe aceea a noțiunii de postpoziție. S-ar putea ca el să sune chiar straniu pentru cine se ocupă doar cu filosofia.[40] Înțelesul unei adpoziții este adesea greu de deslușit, dată fiind prezența – în cazul multora – a polisemiei. Doar contextul poate arăta care este înțelesul vizat[41].

Există și situații în care problemele legate de înțeles țin de rezolvarea unor chestiuni de ordin tehnologic, cum sunt, de pildă, cele referitoare la sistemele care răspund automat la apelurile telefonice[42].

Cazul teoriilor despre traducere este unul interesant. În *Encyclopedia of Language and Linguistics* există un articol aparte despre perspectivele lingvistice asupra traducerii. Sunt prezentate cunoscutele – cel puțin printre lingviști – teorii despre traducere ale unor Catford sau Nida[43].

Cât privește traducerea, nu lipsesc nici punctele de vedere ale filosofilor cu privire la traducere. Un loc aparte ocupă perspectiva lui Quine, care socotea că noțiunea ca atare de înțeles este una dubioasă. Există un întreg articol care pleacă de la problema alcătuirii unui manual de traducere în sensul lui Quine[44].

Alți filosofi acceptă însă ceea ce lui Quine i se pare dubios, așa că există numeroase articole în care punctele de vedere din filosofie cu privire la înțeles sunt masiv prezente în *Encyclopedia of Language and Linguistics*[45].

---

[37] A se vedea Ö.Dahl, „Grammatical meaning", în *Encyclopedia of Language and Linguistics*, sub voce.

[38] Cf. P. Chamizo-Domínguez, „False friends", *Encyclopedia of Language and Linguistics*, s.v.

[39] A se vedea „An on-line hypertext bibliography on false friends", http://www.lipczuk.buncic.de/. Ea prezintă desigur un real interes pentru cei care traduc, între altele, și filosofie. Nu este însă genul de bibliografie care să includă studii scrise din interes pur filosofic.

[40] La noi, grație interesului lui Constantin Noica pentru „întru", nu s-ar putea spune acest lucru. A se vedea articolul despre „întru" în Florica și Marin Diaconu, *Dicționar de termeni filosofici ai lui Constantin Noica*, București, Editura Univers Enciclopedic, 2004, s.v.

[41] Cf. D. Kurzon, „Adpositions", *Encyclopedia of Language and Linguistics*, s.v.

[42] Un astfel de sistem este HMIHY (How May I Help You?), dezvoltat de o cunoscută companie americană de telefoane. A se vedea descrierea acestui sistem în articolul „Speech recognition: statistical methods", în *Encyclopedia of Language and Linguistics*, s.v.

[43] K. Malmkjær, „Approaches to translation", în *Encyclopedia of Language and Linguistics*, s.v.

[44] M.Hymers, „Radical Interpretation, Translation and Interpretationalism", în *Encyclopedia of Language and Linguistics*, s.v.

[45] Așa ar fi, în primul rând, „Meaning postulates" sau „Natural versus nonnatural meaning" și altele (*Encyclopedia of Language and Linguistics*, s.v.). Lor li se adaugă articolele despre diferența dintre analitic și sintetic, convenții în limbă, intenții și semantică, nume proprii și altele.

Cu toată prezența masivă în bibliografia de specialitate a studiilor filosofice, chestiunea investigării înțelesului nu poate să nu ridice semne de întrebare. Dacă este vorba despre cercetări empirice, atunci ele țin desigur de lingvistică. Se va spune probabil că filosofia oferă investigații teoretice în problema înțelesului. Dar care sunt dovezile care susțin aceste teorii? Sunt ele de natură empirică? Atunci avem de a face, de fapt, cu contribuții la cercetarea din lingvistică. Sunt pure demonstrații cu mijloace logico-matematice? Atunci cercetarea privește nu limbile naturale – obiectul de studiu al lingvisticii –, ci limbi simbolice speciale. Dacă rezultatele pot fi însă omologate ca rezultate valabile, ele țin de investigațiile de tip matematic[46].

Prin contrast, problema raportului dintre limbaj și realitate apare ca una tipic filosofică. Ea stârnește interesul mai degrabă al filosofilor.

În *Encyclopedia of Language and Linguistics* există, de pildă, un articol distinct despre disputa dintre realiști și antirealiști.[47]

Chestiunile referitoare la raportul dintre limbaj și realitate revin, sub o formă sau alta, în numeroase articole: cele despre teoria cauzală a înțelesului, despre filosofia limbii obișnuite, despre raportul dintre teoria cunoașterii și limbaj, despre limitele limbii, despre argumentul limbajului privat.

Tentația de a folosi filosofia ca arbiră în disputele din lingvistică își are în mod clar originile în atitudinea filosofilor față de limbaj. În cazul limbajului, există încă sentimentul că filosofia ar avea ceva de spus în mod direct, ca și cum ar avea mijloace proprii de investigare a limbajului.

Atitudinea semnalată mai sus are drept consecință și o anume lipsă de interes pentru lingvistică văzută ca o resursă pentru investigațiile filosofice. Există desigur multe excepții notabile. Ar trebui amintit, în primul rând, efortul lui Zeno Vendler de a aduce lingvistica în filosofie și nu invers[48].

Auroux și Kouloughli trag concluzia, în finalul studiului lor, că nu ne putem „imagina că filosofii în calitatea lor de filosofi ar putea genera, prin ei înșiși, noi cunoștințe în lingvistică. Ei trebuie să lucreze cu lingviștii într-o interacțiune creatoare ...În măsura în care este vorba despre filosofia lingvisticii, țelul filosofului nu diferă în mod fundamental de acela al lingvistului. Obiectivul fundamental este să ajute la generarea de noi cunoștințe în lingvistică"[49].

Tonul rezumatului articolului lui Auroux și Kouloughli este însă mai pesimist: preocupările actuale de filosofia limbajului nu „oferă căi de rezolvare a problemelor" lingvisticii; „ar fi mult mai util ca filosofia lingvisticii, pe baza

---

[46] Auroux și Kouloughli își pun explicit astfel de întrebări. Ei apreciază însă, de exemplu, că teoria lui Russell a descripțiilor definite nu privește limbajul natural (Auroux și Kouloughli, *op. cit.*, p. 153). Pe de altă parte, ei recunosc valoarea rezultatelor obținute de către Russell, Carnap sau alți filosofi (*ibidem*, p. 155). Nu sunt tot atât de generoși cu filosofii continentali, care „au întors spatele științei". Le acordă doar meritul de a fi creat „stiluri fascinante de a scrie" (*ibidem*).

[47] K. Green, „Realism and antirealism", în *Encyclopedia of Language and Linguistics*, s.v.

[48] Zeno Vendler, *Linguistics in Philosophy*, Ithaca, Cornell University Press, 1967.

[49] Sylvain Auroux și Daniel Kouloughli, *op. cit.*, p. 162. András Kertész, *op. cit.*, pp. 398–399, citează și el pasajul.

investigațiilor cercetării din lingvistică, să vină în sprijinul dezvoltării acesteia, decât să se ocupe cu producerea de teorii despre limbaj"[50]. Rezumatul acesta este în acord cu ceea ce spun explicit Auroux şi Kouloughli: „filosofii ar trebui să aibă lingvistica, nu limbajul, ca unicul lor obiect de cercetare"[51]. Tot lingviştii francezi sunt de părere că: în mod cert „este ceva putred în regatul filosofiei limbajului"[52].

CE AR FI DE SPUS ÎN FILOSOFIA LINGVISTICII?

Există un set de probleme ce ţin de filosofie, care pot fi tratate în mod punctual, în lingvistică, precum şi în alte ştiinţe. De pildă, ne putem pune problema presupoziţiilor tacite ale unei anumite abordări din lingvistică. Pe un alt plan, un exemplu cât se poate de limpede este cel al cercetărilor în care se caută răspunsuri la întrebări de genul: ce contează drept dovezi empirice în lingvistică Kértesz şi Rákosi, în cartea lor din 2008,[53] discută tocmai acest gen de problemă, care prilejuieşte nu puţine dispute între lingvişti: pentru unii dovezile empirice sunt acceptabile şi dacă sunt alese „introspectiv"; pentru alţii este vorba de ceea ce rezultă din examinarea unui corp reprezentativ de texte.

Există - în discuţiile despre filosofia lingvisticii - şi o altă faţetă de care trebuie ţinut cont. Folosirea singularului „lingvistică" este cât se poate de înşelătoare. Aşa cum atrag atenţia Auroux şi Kouloughli, există „numeroase şcoli în lingvistică, aflate în luptă pentru supremaţia în lumea academică"[54]. Terminologia folosită marchează adesea „adeziunea la un *lobby* lingvistic sau altul"[55].

Prezenţa *lobby*-urilor în lingvistică cred că impune examinarea serioasă a unui alt tip de probleme decât cele presupuse de cercetarea la nivel metateoretic a teoriilor formulate de lingvişti. Voi folosi, pentru a formula ideea, metafora consacrată a tribunalului experienţei.

---

[50] Rezumatul la Auroux şi Kouloughli, *op. cit.*, aşa cum apare în baza de date ERIC, http://www.eric.ed.gov.

[51] Auroux şi Kouloughli, *op. cit.*, p. 152.

[52] Auroux şi Kouloughli, *op. cit.*, p. 156.

[53] András Kertész şi Csilla Rákosi, *Adatok és plauzibilis érvelés a nyelvészetben* [Date şi argumentare plauzibilă în lingvistică], Debreţin, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2008. Lucrarea se înscrie în programul construit de Kértesz de elaborare a unei filosofii a lingvisticii.

[54] Auroux şi Kouloughli, *op. cit.*, p. 157. Ar fi de semnalat şi întrebarea dacă nu cumva masiva prezenţă a filosofiei în lingvistică nu a deformat cercetarea limbii. Cel puţin unii dintre lingviştii dedicaţi cercetării de teren se plâng de lipsa de comunicare dintre ei şi lingviştii care se ocupă cu lingvistica teoretică. Terry Crowley pune în contrast lingvistica „de fotoliu" şi „*dirty feet linguistics*". Teoreticienii lucrează fără a acorda atenţie muncii de teren. Ba chiar există tendinţa către un dispreţ reciproc. Teoreticianul socoteşte că lingvistul cu „picioarele murdare" nu este în stare să producă derivări în cascadă de structuri gramaticale tot mai profunde. Cei care lucrează pe teren sunt, în schimb, de părere că teoreticienii nu au habar de diversitatea limbilor naturale şi nu apreciază datele neaşteptate pe care le oferă cercetarea de teren. Pentru acest contrast, a se vedea cartea lui Terry Crowley, *Field Linguistics*, Oxford University Press, 2007, pp. 11–16.

[55] Auroux şi Kouloughli, *op. cit.*, p. 158.

Ce ne facem dacă în fața tribunalului experienței se prezintă părți care nu vorbesc aceeași limbă? Au nevoie de tălmaci. Tălmaciul nu trebuie să facă însă *lobby*, nu trebuie să fie favorabil uneia dintre părți și defavorabil celeilalte, căci toată judecata s-ar deforma.

Mai mult decât atât, tălmăcirea nu se poate face prin intermediul unei limbi ideale. În acest caz, operațiunea de traducere ar trebui să fie susținută de o presupoziție tacită care ar justifica tocmai caracterul *ideal* al limbii folosite pentru a intermedia tălmăcirea. S-ar traduce ceea ce susțin părțile în limba-ideală și astfel cauzele ar fi prezentate în fața tribunalului experienței. Tălmaciul ar fi însă, prin chiar această operațiune, un *arbitru*, căci ar stabili ce este și ce nu este ideal.

Tălmaciul nu dispune, de asemenea, de vreo *știință* aparte. Aceasta ar fi chiar regina detronată și care ar încerca să revină, pe furiș, la domnie.

Metafora de mai sus nu face decât să descrie până la un punct un spațiu care este propriu filosofiei. Ca să-l identificăm pe deplin nu trebuie decât să eliminăm o iluzie. Traducerea pare o activitate în care avem de a face exclusiv cu limbajul. Nu este așa. Traducătoarea sau traducătorul identifică o situație în care se spune ceva în limba-sursă. Traducerea constă în descoperirea a ceea ce ar spune în aceeași situație cineva care folosește limba-țintă. Traducerea nu este o operație pur lingvistică.

În cazul *lobby*-urilor care se prezintă în fața tribunalului experienței, situațiile privesc concepte. Sunt situații pe care le putem identifica într-un plan pe care-l putem denumi „intelectual". Cu alte cuvinte, filosofia este tălmăcire, în cursul căreia – ca un efect colateral – apare surprinderea de situații care nu țin de limbă ca atare.

În rezumat, dat fiind faptul că tălmăcirea aceasta din tribunalul experienței este una ce nu se poate baza pe o știință sau pe reperele unei limbi ideale, filosoful poate fi privit ca un meșter-tălmaci al conceptelor. Filosofia tradițională, în care exista un sistem după care se putea îndrepta de către meșter orice concept, este depășită. Filosofia este precum o tinichigerie intelectuală; ea îndreaptă caroseria conceptelor sau o schimbă în așa fel încât mașinăria conceptuală să poată circula în plan intelectual.

Dacă privim așa lucrurile, vedem că ar fi multe de făcut în filosofia lingvisticii. În primul rând, nu are sens ca filosofia să ia partea unui *lobby* sau a altuia.

În filosofia lingvisticii este loc și pentru examinarea metodologiei lingvisticii comparativ-istorice, a metodei structurale sau a altor metodologii din lingvistică. Este cât se poate de interesant să fie identificate presupozițiile diverselor școli aflate în acerbă competiție. Este evident important să se vadă pe baza căror date ar putea fi selectate ipotezele formulate de către lingviști.

La urmă, dar nu în cele din urmă, o sarcină importantă pentru filosofia lingvisticii este investigarea cauzelor care duc la disputele pe termen lung dintre școlile din lingvistică. În vreme ce în științele naturii ne așteptăm ca disputele

acestea să existe, dar numai în perioade de criză, relativ scurte, în lingvistică confruntările se prelungesc.

Filosofia, în sensul creionat mai sus, nu este bună doar în tribunalul experienței, unde părțile s-ar putea să se încăpățâneze în apeluri fără de sfârșit la serviciile acestei curți. Ea este de folos și în acțiunile de cooperare. Cooperarea poate fi cea dintre discipline diferite, care vor să rezolve în comun un set de probleme. Filosofia poate fi de folos și în chestiunile practice.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CONCEPTUL DE RAȚIONALITATE SOCIALĂ ȘI IMPLICAȚIILE LUI METODOLOGICE

GABRIEL NAGÂȚ

Discuțiile despre presupusul specific al conceptualizării în științele sociale sau socio-umane sunt urmarea firească a conturării demersului metodologic de tip hermeneutic, la sfârșitul secolului al XIX-lea, îndeosebi prin contribuțiile gânditorului german Wilhelm Dilthey. Științele spiritului, spune Dilthey, sunt similare științelor naturii în sensul că obiectul ambelor „este creat pe baza legilor stărilor de lucruri însele", dar se deosebesc de acestea sub aspectul „tendinței prin care este constituit obiectul lor": în științele naturii obiectul fizic se naște prin cunoaștere, pe când în științele spiritului avem de-a face cu un proces prin care „ia ființă un obiect spiritual" (Dilthey, p. 28). Observații de genul acesta pun, practic, bazele unei tradiții metodologice al cărei ideal este construirea unei științe sociale interpretative sau hermeneutice, tradiție centrată pe ideea că lumea socială trebuie să fie explicată „din interior", ca lume a *semnificațiilor* umane, a *rațonalității*, și nu dintr-o exterioritate indiferentă la specificul domeniului de fapte și entități spre care sunt chemați să se aplece toți cei care au ca scop studierea universului socio-uman.[1] Așa cum voi încerca să arăt în cele ce urmează, aceste considerații par a căpăta și o susținere independentă în măsura în care par să se afle într-o relație destul de apropiată cu ideea specificității cunoașterii în funcție de domeniul exercitării sale, idee ce s-a conturat în psihologia ultimelor decenii.

Relevanța unor asemenea discuții privind specificul științelor sociale nu poate fi, însă, examinată decât în contextul mai larg al disputelor pe marginea tipului de rațonalitate științifică pe care l-ar pune în practică aceste discipline. Suspiciunile în legătură cu statutul de științificitate al disciplinelor sociale sunt alimentate, printre altele, și de impresia că demersurile lor explicative ar sta sub semnul arbitrarului, al inspirației de moment ce părea să fie atât de bine surprinsă prin celebra expresie *anything goes* pe care o invoca Paul Feyerabend atunci când se referea, ce-i drept, nu numai la demersurile metodologice ale științelor socio-umane, ci la ale tuturor disciplinelor științifice mai mult sau mai puțin consacrate, indiferent de aria lor referențială. Așa cum bine se știe, impresia de care vorbesc pare să fie generată, în

[1] Termenul „semnificație" folosit în teoria și metateoria socială este atât de polisemantic încât unii autori consideră utilă înlocuirea lui cu termenul „rațonalitate": „Există prea multe înțelesuri ale semnificației care ar putea fi relevante [...]. O noțiune mai profitabilă cu care putem lucra este, cred, aceea de rațonalitate. Este mai ușor de analizat și ne servește mai bine pentru a desluși miezul disputei dintre explicație și înțelegere" (Hollis 2001, p. 142).

primul rând, de faptul că disciplinele sociale folosesc mai multe scheme sau structuri explicative: cauzală, funcțională și intențională.[2] În legătură cu prezența acestui *pluralism explicativ* în disciplinele socio-umane, se poate formula o ipoteză destul de plauzibilă, și anume aceea că el reprezintă efectul mai degrabă neintenționat al unor maniere diferite de raportare la ceea ce se numește *supoziția raționalității* actorilor sociali și a acțiunilor acestora. Modalitatea de raportare la această supoziție, respectiv acceptarea sau, după caz, respingerea ideii că în toate contextele sociale oamenii se străduiesc să acționeze rațional ar determina, de altfel, și atitudinile cercetătorilor sociali vizavi de controversa clasică monism-dualism metodologic, dar, într-o mare măsură, și poziția lor în legătură cu acceptarea în științele sociale a unor factori explicativi de natură subiectivă (intenții, motive, dorințe, opinii etc.) mai mult sau mai puțin identificabili. Voi examina aici câteva dintre observațiile legate de statutul științelor sociale prin comparație cu statutul științelor naturii, încercând să identific rolul pe care îl deține *conceptul de raționalitate* în structurarea discuțiilor despre specificul acestor discipline. Luând apoi în considerare modul de abordare a temei categoriilor în psihologia actuală și anumite observații cu privire la specificitatea cunoașterii în funcție de domeniul exercițiului său, voi schița un cadru conceptual și ideatic minimal, pe fundalul căruia să poată fi mai ușor evidențiate tipurile de probleme pe care le ridică tema raționalității în cercetarea feluritelor aspecte ale lumii socio-umane și în filosofia științelor sociale. În fine, voi aminti și câteva dintre controversele prilejuite de poziționările diferite în raport cu prezumția de raționalitate, controverse ce mi se par a reliefa oarecum de la sine faptul că, în ciuda tuturor eforturilor de clarificare, termenul „raționalitate" este neclar și are implicații metodologice mai degrabă incerte, care îl plasează încă foarte departe de soliditatea unui concept științific matur.

* * *

Maniera tradițională de caracterizare a progresului științelor naturii constă în interpretarea acestuia ca *înlocuire* – prin rejectare totală sau, după caz, prin completare – a unei teorii și a explicației aferente acesteia cu o nouă teorie sau explicație, superioară din acele puncte de vedere considerate relevante pentru problema supusă investigației. Acest înțeles al progresului implică două aspecte importante: pe de-o parte, două explicații diferite date unui același eveniment nu pot coexista decât până la colectarea dovezilor irefutabile în favoarea uneia dintre teoriile concurente; pe de altă parte, explicațiile temporar concurente fac apel la *aceeași relație explicativă* stabilită între evenimentul de explicat și cel(e) prin care

[2] Tema pluralismului explicativ nu este însă prezentă doar în reflecția filosofică aupra științelor sociale, în ultimele decenii ea manifestându-se constant în literatura filosofică dedicată elaborării unei teorii *generale* a explicației științifice, literatură subsumată mai degrabă clarificărilor logico-metodologice reclamate de științele naturii. De altfel, în lucrări mai recente se vorbește despre mai multe forme de manifestare a pluralismului explicativ: explicația faptelor singulare și explicația legilor, explicația cauzală și explicația unificatoare sau explicații contrastive și explicații prin subsumare la legi (Weber *et al.*, 2005). În ce privește disciplinele sociale, probabil că cele mai remarcabile tentative de clarificare a problemei schemelor explicative diferite îi aparțin lui Jon Elster.

se explică – în covârşitoarea majoritate a cazurilor, o relaţie cu un caracter indubitabil cauzal şi normativ. Chiar dacă în cercetarea socială teoriile şi explicaţiile de acelaşi tip nu sunt abandonate la fel de firesc precum se întâmplă, spre exemplu, cu teoriile fizicii (cel puţin în epoca modernă, post-newtoniană), această împrejurare este relativ nesemnificativă, sub aspectul specificului explicativ pe care l-ar reclama şi exhiba cercetarea socială. Lucrul cu adevărat important - cunoscut şi asumat ca atare – este însă acela că practica unor discipline precum sociologia, antropologia sau politologia consemnează, pe lângă tipul de situaţie întâlnit în ştiinţelor teoretice ale naturii, şi *coexistenţa unor abordări explicative principial diferite* – bazate, adică, pe invocarea unor relaţii explicative de genuri diferite.

Disciplinele sociale folosesc atât explicaţii comune cu cele din ştiinţele naturii, cât şi scheme explicative ale căror similitudini cu procedurile ştiinţifice uzuale sunt mai greu de găsit. Impresia că în acest domeniu „merge orice" este produsă, desigur, mai ales de prezenţa analizelor în termeni subiectivi, care nu corespund standardelor „naturalismului" şi contrazic, astfel, teza unităţii logico-metodologice a ştiinţelor empirice, chiar şi atunci când „unitatea" este apreciată într-o manieră mult mai relaxată decât cea invocată de promotorii pozitivismului. Consecinţa imediată a acestei situaţii de fapt este suspiciunea că disciplinele sociale ar avea un statut de ştiinţificitate mai degrabă precar. Pe de altă parte, adepţii tezei autonomiei metodologice a acestor discipline consideră că orice explicaţie care ar încerca să mimeze demersul practicat în ştiinţele naturii s-ar dovedi inadecvată cerinţelor specifice ale cercetării sociale. Avându-se în vedere cele două poziţii, atunci când se pune întrebarea *În ce sens diferă explicaţiile ştiinţelor sociale de cele ale ştiinţelor naturii?*, sunt oferite, de fapt, două răspunsuri contrare. În timp ce „naturaliştii" afirmă că diferenţele respective s-ar datora unor simple chestiuni de fapt şi, pe cale de consecinţă, situaţia aceasta disconfortantă ar dispărea de la sine în momentul când ar fi create condiţiile care să favorizeze urmărirea mai îndeaproape a standardelor metodologice consacrate prin evoluţia disciplinelor teoretice ale naturii, „umaniştii" opinează că ele exprimă o situaţie de drept, principială, şi că într-un fel sau altul diferenţele aduse în discuţie ar trebui să fie mai degrabă accentuate, eliminându-se complet orice urmă de mimetism naturalist gratuit.

Opţiunile metodologice amintite – şi în ultimă instanţă, opţiunea pentru una sau alta dintre schemele explicative coexistente – pot fi însă privite şi ca o reflectare a poziţiilor diferite vizavi de supoziţia raţionalităţii. După cum observa unul dintre cei mai avizaţi cercetători ai problematicii raţionalităţii, Herbert Simon, „supoziţiile de raţionalitate sunt, practic, componente esenţiale ale tuturor teoriilor sociologice, psihologice, politice şi antropologice cu care sunt familiarizat" (Simon 1988, p. 59). Situaţia pe care o am în vedere este însă şi mai bine surprinsă în remarca lui Cătălin Zamfir referitoare la geneza sociologiei: „Sociologia [...] s-a putut constitui doar prin abandonarea modelului clasic al raţionalităţii. Ea nu a pus însă în locul acestuia un alt model de raţionalitate, ci a schimbat pur şi simplu unghiul de abordare. Cercetătorul şi-a propus să înregistreze cât mai exact faptele

sociale, să le descrie amănunțit și să încerce să le explice 'prin alte fapte sociale'. [...] Comportamentul uman apare a fi determinat de o mulțime de factori obiectivi, iar nu de procesele raționale care au loc în capul actorului acestuia. Din acest motiv sociologia a fost și este încă, în bună măsură, o știință a realității sociale din care lipsește omul în calitate de ființă conștientă care gândește și ia decizii, (Zamfir 1990, p. 9–10)[3].

Desigur, această remarcă trebuie privită cu rezervele cuvenite, pentru că nu toate orientările și programele de cercetare sociologică (și cu atât mai puțin știința socială în toate ramurile și componentele ei) au recurs la o asemenea manevră de eschivare în fața problemei raționalității. Observația de principiu rămâne, însă, valabilă, iar în sprijinul ei ar mai putea fi amintită, spre exemplu, și opinia celebrului sociolog Raymond Boudon că cele două mari familii de paradigme – interacționiste și deterministe – care configurează câmpul cercetării sociologice în ansamblul său se diferențiază tocmai prin felul cum privesc acțiunile și, implicit, prin poziția lor față de problema raționalității. Dar dacă „limbajul cauzalității face complet abstracție de om ca autor al faptelor sociale" (Zamfir 1987, p. 99), urmează că aspecte esențiale pentru definirea socialului riscă să rămână neexplorate și, în consecință, neexplicate sau considerate ca inexplicabile. De aici și celebrul îndemn de „readucere a omului" în centrul cercetării sociale (Homans 1973). Se poate aprecia că avantajul major al unui program de cercetare care să țină seama de rolul individului uman și să se întemeieze pe supoziția de raționalitate a acțiunilor acestuia ar consta tocmai în diminuarea treptată a domeniului faptelor sociale care nu pot fi explicate dintr-o altă perspectivă (Coleman 1990, p. 18).

Modul de raportare la prezumția de raționalitate, ca și rolul său în geneza feluritelor științe sociale diferă de la o disciplină la alta, de la o orientare metodologică la alta și, uneori, de la un autor la altul, chiar în condițiile în care ei se situează, altminteri, pe poziții teoretico-metodologice cvasi-similare. Exemplul tipic de disciplină socială în care această prezumție a fost considerată din capul locului ca fiind de la sine înțeleasă este știința economică. Abia ultimele decenii au fost marcate de o repunere în discuție a acestei supoziții – sau, mai degrabă, a conceptului său de raționalitate, modelul raționalității instrumentale – cu care operează în mod obișnuit teoreticienii economiei. Discuțiile pe tema conceptului sau conceptelor de raționalitate invocat/e în disciplinele sociale ar implica, așadar, abordarea a două dimensiuni distincte:

– explicitarea conceptului de raționalitate cu care se operează într-o disciplină anume sau într-un context anume, iar în această ordine de idei reflecția filosofică pare a fi chemată să clarifice ceea ce am putea numi „pluralismul raționalității";

[3] Prin „model clasic al raționalității" autorul desemnează modelul bazat pe presupoziția certitudinii, care se dovedește adecvat doar pentru „descrierea comportamentului uman în condiții de completitudine a cunoștințelor" (Zamfir 1990, p. 9). Această situație ar putea fi remediată prin „formularea unui model al raționalității (mai precis, al deciziei) în condiții de incertitudine variabilă", care să permită înțelegerea unor „caracteristici ale fenomenelor sociale care s-au dovedit extrem de rezistente [...] la explicație" (p. 11).

– acceptarea sau, după caz, respingerea prezumției de raționalitate, cu tot cortegiul de consecințe logico-metodologice și teoretice derivate din asta; în acest sens ar trebui examinat felul cum a operat prezumția de raționalitate în geneza și dezvoltarea diverselor discipline sociale, de la știința economică la antropologie și de la sociologie la știința politică actuală.

În virtutea acesteor observații se poate avansa ipoteza că modul de raportare la prezumția de raționalitate exercită o influență decisivă asupra opțiunii pentru una sau alta dintre schemele explicative concurente, atât de des prezente în științele sociale.[4] Astfel, s-ar putea afirma că adoptarea schemei explicative cauzale de tip nomologic este, practic, asociată exclusiv cu respingerea acestei supoziții, adoptarea schemei funcționale poate fi privită ca o strategie de ignorare a ei, iar opțiunea pentru schema intențională ar putea fi echivalată cu atitudinea de acceptare necondiționată a supoziției raționalității. Alături – și, într-un anume sens, înainte – de celelalte decizii metodologice pe care este obligat să le ia, teoreticianul social este, așadar, pus în fața opțiunii de a accepta supoziția de raționalitate, ca pe o constrângere impusă de obiectul cercetării, sau de a respinge ideea unei asemenea constrângeri.

De pe poziția unui „monism anomalist" ce viza să reconcilieze cauzalitatea cu relația motiv-acțiune, Donald Davidson (1980, p. 265) aprecia că adevărata problemă pe care trebuie s-o înfrunte atât cercetătorul, cât și filosoful științelor sociale privește gradul până la care un demers explicativ ce se îndepărtează de un anume model consacrat ar mai putea conta, totuși, ca explicație *științifică*. Forțând o poziționare abstractă, pur filosofică, ne-am putea atunci întreba dacă o explicație funcțională și mai ales una intențională, ambele foarte des utilizate în disciplinele sociale, mai pot fi privite ca explicații științifice veritabile, din moment ce ele nu mai au aproape nimic în comun cu modelul inferențial-nomologic impus prin reflecția filosofică aupra unor rezultate obținute în științele teoretice ale naturii. Altfel spus, cât de caritabili ar trebui să fim pentru a considera că aceste demersuri cu intenții explicative sunt unele veritabil științifice, așa cum se pretind?

Sensul unei asemenea întrebări poate fi sesizat imediat ce este examinată, bunăoară, cerința ca explicațiile oferite de cercetătorul social să fie inteligibile și pentru subiecții studiului său. Ideea formulării explicației într-o manieră care să fie inteligibilă și pentru actorii sociali reprezintă o temă mult discutată în științe precum sociologia sau antropologia. În spiritul tradiției hermeneutice se afirmă, de obicei, că „obiectele mentale construite de cercetătorul din științele sociale pentru a surprinde această realitate trebuie fundamentate pe obiectele mentale construite de gândirea simțului comun al oamenilor care-și trăiesc viețile cotidiene în lumea lor socială" (Schutz 1954, p. 270).[5] Pentru a-și realiza menirea explicativă, științele

[4] Am examinat această ipoteză în teza de doctorat cu titlul *Raționalitate și explicație în științele sociale* (Universitatea București, 1999, conducător științific prof. dr. Mircea Flonta), lucrare din care am preluat mare parte din materialul ilustrativ și din argumentația la care apelez în studiul de față.

[5] Constructele științelor sociale ar fi, așadar, constructe *de al doilea grad*, „constructe ale constructelor realizate de actorii scenei sociale, al căror comportament trebuie să-l observe și să-l explice omul de știință, în concordanță cu regulile procedurale ale științei sale" (Schutz 1954, p. 267).

sociale ar fi, de aceea, datoare să accepte un *postulat al interpretării subiective*, conform căruia explicațiile științifice ale lumii sociale trebuie să țină seama de semnificația subiectivă pe care o are fiecare acțiune pentru agentul sau agenții ei. Scopul acestor științe ar fi, deci, acela de a oferi nu atât explicații nomologice, cât „înțelegere". Chiar dacă „înțelegerea" este, cu siguranță, și un scop al științelor naturii, în timp ce acestea operează cu o singură „hermeneutică", în științele sociale am avea de-a face cu o *dublă hermeneutică*, cu un dublu proces de traducere și interpretare: mai întâi conceptele și semnificațiile folosite de actorii sociali trebuie „traduse" în descrieri inteligibile, urmând apoi să fie transpuse în teorii sociale propriu-zise. Anthony Giddens remarca, la rândul său, faptul că „științele sociale operează în cadrul unei duble hermeneutici, care implică legături în dublu sens cu acțiunile celor pe care îi studiază. Pentru a genera descrieri corecte ale proceselor sociale, sociologii observatori depind de conceptele profane, iar agenții își însușesc, de regulă, în comportamentul lor, teoriile și conceptele științei sociale, schimbîndu-i astfel, în mod potențial, caracterul" (Giddens 1984, p. 188). Voi încerca să degajez, mai jos, semnificațiile unor asemenea poziții, dar trebuie subliniat încă de pe acum că ele scot în evidență un anume tip de *constrângeri interne* ce se presupune că s-ar exercita asupra demersurilor explicative din anumite discipline sociale și sugerează, într-un fel, gradul de „caritabilitate" pe care ar fi chemată să-l manifeste orice abordare generală a explicației care ar dori să dea seamă de specificul acestor demersuri.

Înainte de a trece la examinarea felului cum se conturează problema raționalității în disciplinele sociale, încerc să conturez câteva dintre coordonatele pe care se derulează discuția despre problematica psiho-cognitivă a categorizării și conceptualizării.[6]

* * *

Unul dintre rezultatele oarecum surprinzătoare spre care au condus evoluțiile din psihologia dezvoltării și științele cogniției, în ultimele decenii, este conturarea tot mai clară a ideii că vechea problemă metafizică a categoriilor poate fi abordată cu șanse de succes și dintr-o perspectivă strict științifică. După cum au dovedit anumite studii care trimit direct la ideile celui dintâi teoretician al categoriilor, Aristotel, această temă ridică probleme de natură psihologică ce par imposibil de soluționat dacă nu lasă loc și unor considerații de natură filosofică.[7] Așa cum constată însă Ian Hacking, ceea ce desemnează, totuși, psihologii atunci când folosesc cuvântul „categorie" nu este neapărat același lucru cu ceea ce aveau în vedere filosofi precum Aristotel sau Kant. Științele cogniției folosesec acest cuvânt „într-un mod mult mai generos" decât o fac filosofii, care prin „categorii" au în vedere „clase ultime" sau „cele mai înalte genuri de entități existente în lume". În

[6] În schițarea acestui cadru conceptual mă ghidez după excelentul studiu sintetic eleborat de Ian Hacking (2001).

[7] Parafrazând o celebră sentință a lui Kant, Ian Hacking consideră că cercetările psihologice recente ne învață că „psihologia fără metafizică este oarbă, însă metafizica fără psihologie este goală" (Hacking 2001, p. 511).

domeniul psiho-cognitiv cuvântul „categorie" a ajuns, deci, să însemne „orice clasă care a fost distinsă de nişte oameni pentru vreun scop şi căreia i se atribuie un nume comun" (Hacking 2001, p. 477).

Conform clarificărilor şi concluziilor pe care le avansează psihologul Douglas Medin, unul dintre autorii de referinţă pentru problematica ştiinţifică actuală a categorizării şi conceptualizării, „conceptele şi categoriile servesc ca blocuri de construcţie pentru cunoaşterea şi comportamentul uman": un *concept* este „o idee care include tot ce este în mod caracteristic asociat cu ea", pe când o categorie poate fi definită ca „o partiţionare sau clasă căreia i s-ar putea aplica o anume aserţiune sau un set de aserţiuni" (Medin 1998, p. 94). Ce rost are, însă, categorizarea în cunoaştere şi în activitatea practică? „Categorizarea implică tratarea a două sau mai multe entităţi distincte ca şi cum ar fi cumva echivalente, cu scopul de-a accesa cunoştinţe şi de-a face predicţii" (p. 91). Medin avertizează cu privire la tentaţia pripită de-a considera categoriile ca existente realmente în lume şi de a privi conceptele drept reprezentările mentale corespondente ale celor dintâi: pe de-o parte, nu orice concept are un corespndent în lumea reală, iar pe de altă parte, „oamenii pot mai degrabă să impună o structură asupra lumii, decât să descopere una" (p. 94). El ajunge să constate că întrebările despre natura categoriilor - şi în primul rând întrebarea privind motivul pentru care avem categoriile pe care le avem, şi nu altele – implică nu numai investigaţii ştiinţifice, psihologice, ci şi consideraţii metafizice. Chiar dacă lumea ar putea fi partiţionată în nenumărate feluri, este clar că oamenii nu consideră semnificativă decât o submulţime relativ minusculă a clasificărilor posibile. Aşadar răspunsul la întrebarea privind categorizarea depinde, în parte, de „natura lumii", dar cu siguranţă depinde, de asemenea, parţial şi de „natura şi scopurile organismului", respectiv de predispoziţiile omului care face categorizarea (p. 94).

În aceeaşi oridine de idei trebuie amintit şi faptul că studii psihologice recente au arătat că organizarea conceptelor este întemeiată pe cunoştinţe şi este orientată de teoriile noastre despre lume, adică relaţia dintre concept şi instanţele sale este analoagă relaţiei dintre teorie şi datele de observaţie: clasificarea nu presupune pur şi simplu o potrivire a proprietăţilor cuprinse în concept cu proprietăţile instanţei sale, ci mai degrabă faptul că „instanţa trebuie să aibă 'relaţia explicativă potrivită' cu teoria care organizează conceptul" (Medin 1998, p. 107). Relansarea interesului pentru investigaţia filosofică a temei categoriilor este legată în primul rând de faptul că în psihologia cognitivă se vorbeşte tot mai mult despre tipuri de cunoaştere specifice anumitor domenii, prin aceasta înţelegându-se uneori „cunoaştere specifică înnăscută despre persoane, obiecte, spaţiu, relaţii cauză-efect, număr, limbaj şi aşa mai departe"[8], enumerare care aminteşte izbitor de categoriile prezente în lista lui Aristotel. De altfel, potrivit lui Ian Hacking, categoriile menţionate în legătură cu domeniile cognitive la care fac trimitere psihologii zilelor noastre sunt mai degrabă aristotelice decât kantiene (p. 487). „Domeniul" la care se

[8] M. Karmiloff-Smith, *Beyond Modularity: Innate Constraints and Developmental Change*, în S. Carey & R. Gelman (eds.), *The Epigenesis of Mind: Essays on Biology and Cognition*, Hillsdale, NJ, L. Erlbaum, p. 174 – *apud* Hacking (2001, p. 489).

referă aceştia trebuie conceput ca „o sferă de gândire sau de operare; clasa situaţiilor în care este aplicabil un anumit gen de cunoaştere sau de abilitate" (p. 491). Exemple de asemenea domenii sunt „abilităţile de a te gândi la, sau de a interacţiona cu, sau a te relaţiona cu, sau a calcula cu, sau pur şi simplu a folosi, persoane, obiecte, ... limbaj, ... numere", iar aceste abilităţi, adică „ştiinţa-cum, ca şi ştiinţa-că sunt specifice domeniilor lor". Prin „domeniu" se face însă trimitere şi la un „corp de cunoştinţe" despre un domeniu definit ca mai înainte, cunoaşterea implicată aici fiind însă una de tip practic, ştiinţa-cum, şi nu una de factură teoretică, ştiinţa-că (p. 492). Pentru problema pe care mi-am propus s-o abordez aici, aceea a presupusului specific metodologic al ştiinţelor sociale, ar mai fi de adăugat că, potrivit cercetărilor psihologice, domeniile funcţionează ca „ghiduri pentru partiţionarea lumii", în sensul că permit identificarea fenomenelor ce aparţin aceluiaşi gen, chiar când ele cad sub concepte diferite, şi pe de altă parte joacă rolul unor „cadre explicative", adică permit relaţionarea genurilor recunoscute cu anumite clase de proprietăţi (p. 492).

* * *

Aşa cum am menţionat, una dintre temele cele mai prezente în discursul filosofic asupra disciplinelor sociale este tema raţionalităţii, iar în cadrul acesteia un loc central îl ocupă discuţia asupra supoziţiei sau prezumţiei de raţionalitate - principiul că omul este o fiinţă raţională şi, în consecinţă, orice tentativă de interpretare şi/sau explicare a unei acţiuni individuale sau sociale ar trebui să pornească în mod necesar de la recunoaşterea acestui fapt. Atunci când vrem să dăm seama de acţiunile semenilor noştri sau când pur şi simplu intrăm în relaţie cu ei, iniţiem un proces de *înţelegere interpersonală*, adică încercăm să identificăm intenţiile sau scopurile lor la momentul respectiv. Această înţelegere presupune deci apelul la atitudini propoziţionale, adică invocarea unor stări psihologice al căror conţinut poate fi specificat în propoziţii referitoare la opinii, intenţii, dorinţe etc., iar atribuirea unei atitudini propoziţionale implică ideea că actorul posedă conceptul la care trimite aceasta. Întrucât operează cu atitudini propoziţionale, subiectul înţelegerii interpersonale diferă fundamental de subiectele abordate de ştiinţe precum fizica, chimia sau biologia. Cei ce susţin teza autonomiei metodologice a ştiinţelor sociale afirmă însă ceva mai mult decât atât: ei apreciază că înţelegerea interpersonală se deosebeşte nu numai prin subiectul pe care îl vizează, ci manifestă ea însăşi o diferenţă de gen faţă de înţelegerea din ştiinţele naturii, adică reprezintă „un gen de înţelegere care diferă de înţelegerea teoretică din ştiinţă într-o manieră remarcabilă" (Millar, p. 3). Adepţii autonomismului consideră că această diferenţă de gen între cele două forme de înţelegere poate fi pusă pe seama unei legături indisolubile ce ar exista între atitudinea propoziţională şi raţionalitate (p. 4).

Prezumţia de raţionalitate este de multe ori privită, aşadar, ca fiind elementul esenţial ce ar face diferenţa între studiul omului prin metoda explicaţiei intenţionale, un demers metodologic asupra căruia disciplinele sociale deţin o exclusivitate necontestată, şi studiul naturii prin metoda explicaţiei cauzale, metodă elaborată în cadrul ştiinţelor naturii şi, potrivit multor autori, parţial sau total inadecvată scopurilor urmărite de cercetătorii fenomenelor sociale (Føllesdal 1982,

p. 307). În acest sens se afirmă că raționalitatea poate, sau chiar trebuie să fie acceptată ca o *stare naturală* de la care se impune să pornească orice teorie socială, dar care întotdeauna este lăsată neexplicată, pentru că ea nu poate primi o justificare *în cadrul* vreunei teorii. A privi lucrurile în acest fel înseamnă, atunci, a considera prezumția de raționalitate ca un *principiu logico-metodologic*, fără nicio legătură cu eventuala lui infirmare empirică imediată. Principiul raționalității este, într-adevăr, considerat (desigur, numai de cei care-i recunosc utilitatea) ca o *condiție indispensabilă de inteligibilitate a faptelor sociale*. Valoarea lui euristică este cu atât mai mare cu cât poate fi aplicat și pentru explicarea acelui tip de acțiuni denumite în mod mai mult sau mai puțin confuz „iraționale" sau nereușite. Așa cum voi arăta mai departe, el are însă un statut epistemologic destul de incert, care ridică semne de întrebare cu privire la însăși valoarea lui metodologică. Se afirmă, totuși, că prezumția de raționalitate pare atât de stranie tocmai pentru că este greu de acceptat ideea că ea nu-și poate găsi un corespondent în științele naturii și nu poate îndeplini niciun rol în cadrul acestora (Lagueux 1993b, pp. 29–31).

Atitudinile față de supoziția raționalității faptelor sau acțiunilor sociale diferă de la un autor la altul și corespund, în ultimă instanță, atât viziunii față de obiectul cercetării, cât și conceptului de știință socială considerat acceptabil. Pe de altă parte, trebuie remarcat că statutul pe care îl are (sau la care aspiră) principiul raționalității în diversele discipline sociale s-a conturat, în mare măsură, chiar din momentul genezei acestora. Astfel, în timp ce știința economică s-a constituit acceptând ideea raționalității ca pe un fel de dat natural, neproblematic,[9] geneza sociologiei ca știință pozitivă pare să fie legată, în schimb, tocmai de refuzul oricărei supoziții cu privire la raționalitatea sau iraționalitatea indivizilor și, în consecință, de respingerea opiniei că supoziția de raționalitate ar putea juca vreun rol semnificativ în analiza obiectivă a faptelor sociale[10].

Supoziția de raționalitate este asociată în mod natural cu individualismul metodologic. Cum altfel s-ar putea atribui raționalitate unor entități sociale abstracte precum acțiune socială, viață socială, structură socială, reprezentări simbolice colective, stat și așa mai departe? Dacă oamenii pot să acționeze rațional „sau pot avea opinii în mod rațional – adoptând, adică, o atitudine rațională față de ele", „non-indivizii nu pot nici să acționeze, nici să creadă ceva" (Jarvie & Agassi 1987a, p. 373). Această opinie este, desigur, acceptabilă – eventual, cu percepții

---

[9] Mark Blaug, probabil cel mai cunoscut istoric al științei economice, arată că deși economiștii clasici nu au folosit termenul raționalitate, ideea era subînțeleasă, chiar dacă nu ca maximizare a utilității, așa cum s-a impus conceptul de raționalitate în știința economică modernă. Postulatul (principiul) raționalității devine, în schimb, „premisă minoră în orice argument al economiei neoclasice" (Blaug 1992, p. 229). Este cât se poate de evident faptul că principiul raționalității (maximizarea utilității) și principiul echilibrului (tendința piețelor spre echilibru) sunt, astăzi, presupozițiile de bază ale științei economice, ele determinînd chiar ceea ce ar trebui să fie considerat drept „cercetare economică cu sens" (Dilworth & Pyddoke 1992, p. 356).

[10] Cf. Zamfir (1990, pp. 9-10). Desigur, această opinie despre semnificația și rolul supoziției de raționalitate nu mai este privită la fel și astăzi: așa cum remarca inițiatorul etnometodologiei, Harold Garfinkel, „sociologul nu poate evita o decizie efectivă – fie și provizorie – cu privire la diversele fenomene la care face trimitere termenul 'rațională'" (Garfinkel 1974, p. 53).

întrucâtva diferite – atât pentru cei care vorbesc despre supoziția de raționalitate de pe poziția dualismului metodologic, cât și pentru unii dintre adepții perspectivei moniste. Mai mult, ea este acceptată chiar și de unii dintre teoreticienii care consideră că scopul ultim al științelor sociale este explicarea comportamentului sistemelor sociale, și nu a explicarea uneia sau alteia dintre acțiunile individuale. Este apoi important de subliniat că supoziția de raționalitate a fost considerată compatibilă atât cu explicația intențională cât și cu cea de tip cauzal. Relația raționalitate-explicație ar permite, prin urmare, identificarea a trei tipuri de angajamente față de supoziția raționalității: (i) acceptarea (explicația intențională și logica situațională); (ii) eschiva (explicația funcțională); (iii) respingerea (explicația cauzală holistă).

Într-un foarte cunoscut articol de la mijlocul anilor '60, Martin Hollis îndrăznea să enunțe ceea ce considera a fi condițiile *a priori* ale antropologiei sociale, autorul afirmând că „putem să identificăm o credință rituală numai dacă ea este rațională conform standardelor noastre de raționalitate" și susținând mai ales că „o anume supoziție de raționalitate trebuie făcută *a priori*, dacă e ca antropologia să fie posibilă" (Hollis 1996, p. 206). Încă de la începuturile sale antropologia socială s-a confruntat cu problema înțelegerii transculturale - în speță, cu problema condițiilor înțelegerii unor culturi *radical diferite* de cea occidentală. Cercetarea de teren a dat la iveală credințe, practici și instituții sociale care, cel puțin la o primă vedere, păreau iraționale, astfel că antropologul avea de ales între adoptarea unei atitudini critice intransigente, interpretând faptele respective ca dovezi certe de iraționalitate, și atitudinea binevoitoare, caritabilă, care să favorizeze interpretarea lor ca fapte a căror raționalitate devine inteligibilă pe măsură ce sunt înțelese caracterisitcile contextului în care se manifestă. Decizia asupra interpretării unor asemenea fapte trebuia să aibă în vedere chiar și posibilitatea existenței unor standarde de raționalitate alternative (și, eventual, intraductibile) în raport cu cel promovat de civilizația modernă. Dar o astfel de interpretare nu ar implica, oare, și riscul de a deschide calea unui relativism desăvârșit?

În formularea dată de N. L. Wilson, a interpreta *caritabil* limbajul unei persoane înseamnă a selecta referințele care să facă adevărate cât mai multe dintre enunțurile exprimate de ea (Wilson 1959, p. 532). În aplicarea sa la „limbajul" acțiunii, principiul caritații în interpretare este, de fapt, o supoziție de raționalitate făcută în legătură cu un comportament oarecare. Abordarea diverselor aspecte ale unei culturi în acord cu principiul caritații ridică însă problema dacă sunt posibile mai multe tipuri sau forme de raționalitate, specifice unor contexte social-culturale istoric determinate. Potrivit lui Steven Lukes, problema aceasta poate fi soluționată numai în măsura în care este posibilă identificarea unor criterii generale ale raționalității. Dacă vom numi *criteriu de raționalitate* o „regulă care specifică ce anume ar putea să conteze ca motiv de a crede ceva (sau de a acționa cumva)", am putea să considerăm că unele reguli au aplicabilitate universală, pe când altele sunt doar contextuale (Lukes 1994, p. 298). Contrar unor autori precum Peter Winch, pentru care contextualizarea este suficientă și principiul caritații ar trebui să ghideze cercetarea în orice condiții, Lukes afirmă că toate credințele pot și trebuie

să fie evaluate prin ambele tipuri de criterii, pentru că fiecare îndeplineşte un rol propriu, fiecare este necesar înţelegerii şi explicării credinţelor şi acţiunilor.

Un argument împotriva principiului carităţii este acela că aplicarea lui consecventă ar genera situaţia neplăcută ca nimic din ceea ce ar face membrii unei culturi date să nu mai poată fi interpretat ca eronat sau iraţional. Folosirea acestui principiu ca normă metodologică de „traducere" a limbajului, credinţelor sau acţiunilor specifice membrilor unei alte culturi sau organizări sociale ar interzice, practic, atribuirea de comportamente şi credinţe iraţionale, în pofida oricăror evidenţe empirice contrare. Conformarea la o asemenea regulă ar avea, aşadar, drept consecinţă faptul că atunci când antropologul ar ajunge la concluzia că populaţia supusă observaţiei face dovada unor credinţe şi comportamente ce par *prima facie* iraţionale, el ar trebui să pună această aparenţă exclusiv pe seama unei simple erori de interpretare, la originea căreia s-ar afla un „manual de traducere" greşit construit. Prin urmare, atunci când un cercetător ar ajunge să facă o atribuire de iraţionalitate, el ar comite de fapt o eroare, care nu s-ar putea remedia decât prin revizuirea traducerii astfel încât aparenţa de iraţionalitate să fie eliminată (Henderson 1994, p. 323).

David Henderson consideră că inadvertenţa dintre realitatea social-culturală constatată empiric şi cerinţa exprimată de principiul carităţii generează ceea ce s-ar putea numi *problema iraţionalităţii* (sau, mai exact spus, a *atribuirii iraţionalităţii*), care constă în convingerea (eronată) că principiul carităţii nu ar avea limite de aplicabilitate. Soluţionarea acestei probleme ar consta tocmai în precizarea gradului cel mai rezonabil de caritate pe care şi l-ar putea îngădui cercetătorul social. Pentru identificarea limitelor de aplicabilitate a principiului carităţii, Henderson propune să se facă distincţia între două faze ale procesului de traducere a limbajului unei alte culturi. Astfel, o primă fază ar fi reprezentată de exerciţiul unei traduceri oarecum rudimentare, de primă instanţă, care să vizeze elaborarea unui „dicţionar" adecvat celor mai multe contexte uzuale, adică apt să surprindă sensurile expresiilor cotidiene folosite în asemenea contexte. În acest prim stadiu aplicarea principiului carităţii ar trebui într-adevăr privită ca absolut necesară şi neîngrădită. Dar dacă şi în aceste condiţii de maximă toleranţă interpretativă apar, totuşi, situaţii ce demonstrează fără echivoc existenţa unor inconsistenţe la nivelul anumitor seturi de credinţe, se impune căutarea unor posibilităţi de amendare şi rafinare a manualului pe baza căruia s-a făcut interpretarea. Se ajunge astfel la elaborarea unui „dicţionar" mai sofisticat decât cel rezultat din prima luare de contact cu subiectul cercetat, iar specificul acestui al doilea stadiu al traducerii constă, potrivit lui Henderson, în aceea că principiul carităţii trebuie subsumat unui principiu metodologic mai fundamental, acela al *maximizării explicabilităţii* credinţelor şi acţiunilor pe care le atribuim subiecţilor investigaţi (Henderson 1994, p. 325).

Cerinţa de a se stabili limitele de aplicabilitate a principiului carităţii poate fi benefică, pentru evitarea relativismului pe care îl implică, de exemplu, poziţia unor gânditori post-wittgensteinieni, precum Peter Winch. Argumentaţia lui Henderson nu pare totuşi să vizeze atât principiul carităţii, cât mai ales supoziţia de raţionalitate, în general, şi teoria deciziei, în particular: traducerea, spune el, nu trebuie să ducă neapărat la interpretarea unor subiecţi ca fiind raţionali, pentru că

ştiinţa socială este „ceva mai mult decât teoria deciziei", şi nu serveşte doar scopului de-a conduce la „explicaţii raţionalizante" (p. 329). Concluzia lui Henderson trădează însă o poziţie de tipul „totul sau nimic" în problema raţionalităţii, care nu se mai poate susţine dacă raţionalitatea este privită ca o chestiune de grad. Atunci când ne punem întrebarea cum anume putem să înţelegem acţiunile sau practicile sociale care par iraţionale, trebuie mai întâi să ajungem la un acord asupra criteriilor raţionalităţii unei credinţe sau opinii. Opiniile pot fi însă privite şi ca o sub-clasă de acţiuni, pentru că numai *actul de a crede* într-o opinie poate fi raţional sau iraţional, şi nu obiectul acestei credinţe (Jarvie & Agassi 1987b, p. 385). De altfel, însăşi folosirea termenilor „acţiune raţională" şi „credinţă raţională" presupune deja acceptarea implicită a două sensuri ale raţionalităţii[11] – un sens relativ slab, folosit atunci vorbim despre acţiuni, şi un sens mai tare, aplicabil opiniilor sau credinţelor.[12]

Pe de altă parte, perspectiva bi-stadială asupra „traducerii" riscă să devină expresia unei anume doze de arbitrar în acceptarea supoziţiei de raţionalitate şi în evaluarea rolului său în explicaţiile pe care le propune cercetarea socială. Relaţia aceasta este, de altfel, suficient de clară în reformularea principiului caităţii ca „principiu al umanităţii". Roger Grandy este de părere că atunci când o traducere „ne face să credem că opiniile şi dorinţele altei persoane sunt relaţionate într-un fel care ni se pare prea bizar pentru a-i găsi vreun sens, atunci traducerea este inutilizabilă pentru scopurile noastre". În asemenea cazuri „se impune să avem drept constrângere pragmatică asupra explicaţiei condiţia ca pattern-ul de relaţii între opinii, dorinţe şi lume pe care i-l atribuim să fie, pe cât este posibil, cât mai similar cu al nostru" (Grandy 1973, p. 443).

Aşadar, atunci când avem de-a face cu acţiuni pare mai natural să spunem că scopul interpretării (al „traducerii") este acela de-a ne permite să facem cele mai bune predicţii legate de ele şi să le dăm cea mai bună explicaţie (p. 442). Din acest motiv, principiul caităţii trebuie reformulat ca un *principiu al umanităţii*, conform căruia interpretul nu trebuie atât să maximizeze acordul cu cel „interpretat" (aşa cum prescrie principiul caităţii) indiferent cu ce cost, cât mai ales să *minimizeze* un anume fel de dezacord - în speţă, dezacordul care, din prespectiva cercetătorului, pare să fie neinteligibil.

Utilizarea principiului umanităţii implică faptul că, atunci când atribuie membrilor unei culturi date anumite credinţe, antropologul dispune deja de nişte criterii de inteligibilitate, capabile să-l ghideze în acest proces de atribuire.

---

[11] Elster apreciază, la rândul său, că ar putea fi identificate mai multe stadii descendente care pornesc de la raţionalitatea perfectă şi ajung până la iraţionalitate: raţionalitatea perfectă, raţionalitatea imperfectă, raţionalitatea problematică şi iraţionalitatea totală (Elster 1984, p. ix).

[12] Din acest motiv „explicaţia prin principiul raţionalităţii nu este niciodată suficientă. Ea trebuie suplimentată cu o evaluare şi explicare a gradului de raţionalitate implicat în acţiunea ce trebuie explicată" (Jarvie & Agassi 1987c, p. 451). În aceste condiţii, o practică socială precum magia poate fi considerată raţională în sensul slab al termenului, dar nu şi în cel tare - fapt ce îi asigură demarcarea de ştiinţă (Jarvie & Agassi 1987a, p. 363). Pe de altă parte, alegerile unor perspective, ale unor cadre sau ale unor standarde pot fi privite şi ele ca acţiuni, într-un sens încă şi mai larg al termenului (1987c, p. 451).

Criteriile pe care le au în vedere alți autori preocupați de analiza raționalității, Graham Macdonald și Philip Pettit, sunt *supoziția raționalității comportamentale* și *supoziția raționalității atitudinale*. În opinia acestora, schema conceptuală comună proprie oricărui agent social ar consta în setul de concepte prin mijlocirea cărora fiecare om își explică acțiunile proprii și pe ale celorlalți. Ea include o anume capacitate practică ce se manifestă printr-o serie de abilități de interpretare a acțiunilor, dar și un fel de componentă teoretică, constând în manifestarea anumitor opinii vizavi de agenții cărora le sunt aplicate conceptele respective. Prin urmare, a accepta ideea că schema conceptuală comună se instituie ca o formă de manifestare a raționalității înseamnă a admite că orice agent normal manifestă un comportament rațional, în spatele căruia se află o atitudine rațională (Macdonald & Pettit 1981, p. 58–60).

Afirmarea existenței unei scheme conceptuale cotidiene, folosită ori de câte ori oamenii încearcă să înțeleagă și să justifice acțiunile semenilor lor, echivalează cu recunoașterea existenței unui cadru explicativ configurat potrivit schemei respective. Atunci când îmi propun să explic în mod caritabil acțiunea cuiva pornesc de la câteva supoziții implicite: eu sunt o persoană rațională (potrivit anumitor standarde, pe care le accept și pe care le consider acceptabile de oricine) și cel puțin pentru început nu am niciun motiv să cred că persoana a cărei acțiune doresc s-o explic nu ar trebui să fie creditată cu același grad de raționalitate ca și mine. Așadar, potrivit lui Macdonald & Pettit, atunci când folosim schema noastră uzuală de interpretare a acțiunilor facem o supoziție de raționalitate bazată nu doar pe unul, ci de fapt pe două concepte de raționalitate: *raționalitatea comportamentală* și *raționalitatea atitudinală*.[13] A presupune că un agent manifestă raționalitate comportamentală în ceea ce face înseamnă a presupune că acțiunea sa poate fi urmărită până la o „stare mentală raționalizantă" și a susține că el a manifestat dorința și credința că acel comportament ar reprezenta o modalitate de-a realiza evenimentul urmărit (p. 58-59). Explicația unei acțiuni pornind de la aceste două supoziții de raționalitate ar fi, prin urmare, una de tip intențional, în sensul că ar fi una care nu se bazează pe legi, dar acest lucru nu o împiedică să aibă caracter cauzal (p. 95). Caracterul non-nomotetic al explicației intenționale este, atunci, dovada că acceptarea prezumției de raționalitate nu înseamnă, cel puțin pentru autori precum Macdonald & Petiit, ridicarea ei la rangul de lege similară enunțurilor cu caracter legic prezente în științele teoretice ale naturii. Statutul său epistemologic incert nu pare totuși de natură să-i știrbească valoarea, din moment ce tocmai în virtutea acestei supoziții se ia decizia folosirii unei scheme explicative de tip intențional, dar menținută în spațiul cauzalității.

O abordare interesantă a temei raționalității în cercetarea fenomenelor sociale întâlnim și la Karl Popper. În ciuda faptului că se pronunță în favoarea monismului metodologic, Popper este totuși dispus să admită că poate fi identificată și „o

[13] Raționalitatea atitudinală este concepută ca o precondiție necesară a raționalității comportamentale și constă în a manifesta preocupare față de adevărul opiniilor ce stau la baza acțiunilor (Macdonald & Pettit 1981, p. 60).

diferență considerabilă între științele naturii și cele sociale", o diferență care nu poate fi apreciată doar ca una de grad, ci chiar ca una de *natură* – anume, „posibilitatea de a se adopta în științele sociale ceea ce s-ar putea numi metoda construcției logice sau raționale, ori poate 'metoda zero'", ce ar consta în „construirea unui model *pornind de la supoziția rațională complete* /.../ a tuturor indivizilor implicați, și estimarea devierilor comportamentului efectiv al oamenilor de la comportamentul luat ca model, folosindu-l pe acesta din urmă ca pe un fel de coordonată zero" (Popper 1991, p. 141 – subl. mea).[14] Comparativ cu metoda hermeneutică a *înțelegerii subiective*, logica situațională se dorește o metodă a *înțelegerii obiective*, la care s-ar putea accede prin analizarea situației obiective în care s-a aflat agentul unei acțiuni sociale, astfel încât „elementele care inițial păreau să fie psihologice (precum dorințele, motivele, amintirile și asocierile de idei) să fie transformate în elemente ale situației". Înțelegerea obiectivă pe care ar asigura-o această metodă ar consta în „realizarea faptului că acțiunea era în mod obiectiv potrivită situației" (1992, p. 79).[15] Logica situațională este, așadar, o metodă concepută de Popper special pentru evitarea neajunsurilor psihologismului, inclusiv a formei în care se manifestă acesta în abordarea hermeneutică a faptelor sociale.[16] Din felul cum este gândită construirea modelului situației se constată, totuși, că cele două tipuri de abordări împărtășesc o supoziție comună: prezumția raționalității.

Popper afirmă că în cele mai multe situații sociale, dacă nu chiar în toate, poate fi identificată prezența unui „element de raționalitate". Contrar opiniei comune că faptele sociale sunt mult mai complexe decât evenimentele naturii, el

---

[14] Această descriere amintește în mod vădit de metoda weberiană a tipurilor ideale. Ian Jarvie recunoaște și el acest lucru, dar consideră că „marea descoperire a lui Popper este aceea că scopurile și tipurile ideale nu sunt suficiente pentru explicarea acțiunii, fiind necesară prezența în explicans a circumstanțelor materiale *și* instituționale" (Jarvie 1969, p. 113). Pe de altă parte, el este totuși de părere că logica situațională „trebuie combinată cu o teorie care să permită opiniilor și scopurilor să influențeze acțiunea", pentru că opiniile reprezintă „elementul uman de neeliminat": „Nu văd cum am putea explica un fapt social sau uman dacă rămânem de neînduplecat în fața ideii că opinia nu afectează acțiunea" (p. 151).

[15] Totuși, Popper consideră că „principala sarcină a științelor sociale explicative" ar fi „descoperirea și explicarea dependențelor mai puțin evidente ce există înauntrul sferei sociale; descoperirea dificultăților ce stau în calea acțiunii sociale - studiul /.../ caracterului greoi, rezilient sau sfărâmicios al materiei sociale, al rezistenței pe care o opune încercărilor noastre de a o modifica și de a lucra cu ea". Cu alte cuvinte, este vorba despre sarcina de „a analiza repercusiunile sociale neintenționate ale acțiunilor umane intenționate" (Popper 1993, p. 107–8).

[16] În acest sens, Popper precizează: „putem spune că foarte multe din acțiunile noastre sunt explicabile prin raportare la situațiile în care se produc. Firește, ele nu pot fi niciodată explicate integral cu ajutorul situației în care au loc; o explicație a modului în care cineva, traversând strada, se ferește de vehiculele care circulă pe ea nu se poate limita la descrierea situației și poate să raporteze motivele celui în cauză la un 'instinct' de autoconsevare sau la dorința lui de a evita durerea etc. Dar această parte 'psihologică' a explicației este de foarte multe ori banală în comparație cu determinarea detaliată a acțiunii sale prin ceea ce am putea numi *logica situației*; și apoi, nici nu este posibil ca în descrierea situației să fie incluși toți factorii psihologici" (Popper 1993, p. 109–10). Pe de altă parte el consideră că, în ciuda caracterului său individualist, logica situațională nu este totuși o metodă psihologică, „pentru că ea exclude, în principiu, toate elementele psihologice și le înlocuiește cu elemente situaționale obiective" (1992, p. 79).

crede că prezența rațională ar putea fi interpretată chiar ca un avantaj al cercetătorilor din științele sociale în raport cu cei din științele teoretice ale naturii, în sensul că aceasta ar facilita construirea de modele simple ale acțiunilor și interacțiunilor sociale și folosirea lor ca aproximații suficient de relevante ale situațiilor reale (1991, p. 140–41). Chiar dacă nu se poate afirma că omul este o ființă eminamente rațională, raționalitatea poate fi totuși privită ca o îndatorire a cărei respectare trebuie să fie în vederea fiecărui individ (p. 134).[17]

Popper folosește însă cel puțin două concepte de raționalitate. Conceptul mai îngust, dar poate singurul pe care îl consideră realmente important și autentic,[18] ca adevărata măsură a raționalismului critic, este acela de „raționalitate ca atitudine personală (pe care, în principiu, toți oamenii sănătoși pot s-o împărtășească)" și care se manifestă prin „disponibilitatea de a-ți corecta propriile opinii" – disponibilitate a cărei expresie „cea mai dezvoltată" este aptitudinea de „a-ți pune în discuție, în mod critic, propriile opinii, și a le corecta în lumina discuțiilor critice cu alți oameni" (1994a, p. 181).[19] În acest sens mai îngust, raționalitatea trebuie înțeleasă, deci, ca o atitudine de eliminare conștientă și critică a erorilor, o atitudine critică față de orice problemă, dublată de disponibilitatea de-a învăța din greșeli și de-a căuta în mod conștient greșelile și prejudecățile. Relevant pentru discuția asupra științelor sociale este însă conceptul mai larg al *raționalității ca adecvare la situație*, adică *principiul raționalității*, despre care Popper crede că „nu are nimic de-a face cu supoziția că oamenii sunt raționali în acest prim și mai îngust sens – acela că ei adoptă întotdeauna o atitudine rațională", el reprezentând mai degrabă un „principiu minimal" (p. 181). În forma sa minimală principiul raționalității este exprimat ca „principiu al acțiunii adecvate situației" (p. 169), ceea ce înseamnă că „agenții acționează întotdeauna într-o manieră adecvată situației în care se află" (p. 172).[20]

Problema statutului la care poate aspira supoziția de raționalitate este însă deosebit de frustrantă, iar poziția principiul raționalității în abordarea popperiană a

---

[17] Aceeași opinie o regăsim și la Dagfinn Føllesdal: „omul are raționalitatea ca normă, ca o dispoziție de gradul doi" care reprezintă „baza supozițiilor de raționalitate pe care le facem în cercetarea omului" (Føllesdal 1982, p. 316).

[18] *Cf.* Lagueux (1993a, p. 473).

[19] „Înțeleg prin 'raționalitate' pur și simplu o atitudine critică față de probleme - disponibilitatea de-a învăța din greșelile noastre, și atitudinea de căutare conștientă a greșelilor și prejudecăților noastre. Astfel, prin 'raționalitate' înțeleg atitudinea de eliminare conștientă, critică, a erorilor" (Popper, 1994b, p. 134).

[20] În legătură cu semnificația acestor două modalități de formulare a principiului raționalității, a se vedea Nadeau (1993). Popper afirmă însă că pot fi decelate „cel puțin trei sensuri ale 'raționalității' (și, prin urmare, ale 'principiului raționalității'), toate obiective, însă diferite în ce privește obiectivitatea situației în care acționează agentul": (1) „situația așa cum a fost efectiv - situația obiectivă pe care încearcă s-o reconstruiască istoricul", (2) „situația așa cum a văzut-o realmente agentul" și (3) „situația așa cum agentul ar fi putut (în cadrul situației obiective) s-o vadă, și poate ar fi trebuit s-o vadă" (1994a, p. 183, n. 19). În conformitate cu aceste trei modalități de caracterizare a situației pot fi definite, așadar, trei modalități de adecvare a acțiunii întreprinse de agent - deci trei expresii ale principiului raționalității. Popper precizează totuși că niciuna dintre cele trei expresii ale principiului raționalității nu se bucură de valabilitate universală: „noi acționăm uneori într-o manieră care nu este adecvată în niciunul dintre sensurile (1), (2) sau (3)" (1994a, p. 184, n. 19).

fenomenelor sociale nu este nici pe departe în măsură să aducă toate lămuririle necesare. Pe de-o parte, Popper nu este de acord să atribuie principiului raționalității o valabilitate *a priori* (concepție al cărei reprezentant de marcă a fost contemporanul lui Popper, celebrul economist Ludwig von Mises[21]), pentru că există destule situații empirice când el se dovedește fals. Raționalitatea nu poate fi gândită ca având o valabilitate *a priori* nici în primul, nici în cel de-al doilea sens al termenului. În legătură cu primul concept de raționalitate (*i.e.*, raționalitatea ca atitudine personală), Popper afirmă: „eu încerc să subliniez importanța raționalității pentru om. Dar /.../ nu susțin că omul *este* rațional. Din contră, este evident că până și cei mai raționali dintre oameni sunt, în multe privințe, profund irațional. Raționalitatea nu este o proprietate a oamenilor, nici un fapt referitor la oameni. Ea este o *sarcină pe care oamenii trebuie s-o realizeze* – o sarcină dificilă și drastic limitată. Este dificil să dobândești raționalitatea, fie și în mod parțial" (1994b, p. 134). Pe de altă parte, se afirmă că principiul raționalității nu trebuie să fie privit nici ca o ipoteză testabilă pe cale empirică - însă justețea acestei poziții nu mai este atât de evidentă. Așa cum remarcă și Elster (1984, p. x), nu se poate nicidecum afirma că toate comportamentele umane ar fi raționale sau măcar intenționale, și cu toate acestea „există o prezumție bine fundamentată că în mod tipic acesta va fi cazul". Atunci când interpretăm un comportament uman trebuie să pornim de la o supoziție de raționalitate bazată pe ideea că maximizarea globală sau strategiile de „autolimitare" reprezintă „forme naturale de comportament, care nu reclamă vreo explicație. Cerința unei explicații apare mai degrabă atunci când sunt observate deviații de la raționalitatea perfectă sau imperfectă" (p. 87).

Popper spune că el privește principiul raționalității „ca o parte integrantă a oricărei, sau aproape oricărei, teorii sociale testabile", astfel că adevărul său este pus sub semnul întrebării de îndată ce teoria respectivă se dovedește falsă. Numai că în astfel de situații „politica metodologică corectă ar fi aceea de-a decide să nu facem răspunzător principiul raționalității, ci restul teoriei - adică, modelul" (Popper 1994a, p. 177). Principalul argument care ar justifica această „politică" este acela că „modelul nostru este mult mai interesant și mai informativ, și mult mai bine testabil, decât principiul adecvării acțiunilor noastre. Nu învățăm prea multe dacă aflăm doar că acesta nu este strict adevărat: asta o știm deja" (p. 178). Este deci suficientă simpla experiență cotidiană pentru a concluziona că nu toate acțiunile umane sunt adecvate scopurilor vizate de agenții lor, astfel că o testare empirică a teoriei nu ar aduce decât o confirmare suplimentară a unui lucru pe care deja îl știm. În consecință, testarea principiului raționalității ar fi inutilă, din moment ce ea nu ne-ar permite să mai aflăm ceva relevant despre realitatea socială supusă cercetării. Apoi, deși principiul este fals, el se situează totuși „suficient de aproape de adevăr" pentru ca, atunci când teoria se dovedește falsă, principala vină

[21] „Acțiunea umană este întotdeauna rațională. Termenul 'acțiune rațională' este pleonastic./.../ Atunci când sunt aplicați la scopurile ultime ale acțiunii, termenii 'rațional' și 'irațional' sunt nepotriviți și lipsiți de sens" (von Mises 1966, p. 19). De aceea „opusul acțiunii nu este *comportamnetul irațional*, ci o reacție de răspus la stimuli /.../ care nu poate fi controlată de voința persoanei în cauză" (p. 20).

pentru eşecul ei să fie atribuită modelului pe baza căruia s-a construit teoria, şi nu principiului. În fine, „încercarea de a înlocui principiul raţionalităţii cu un altul pare să ne conducă la un arbitrar total în construcţia modelului" (p. 178). Popper afirmă aşadar că principiul raţionalităţii este un ingredient indispensabil – mai exact, o presupoziţie *sine qua non* – în elaborarea modelului pe care se va construi o teorie socială sau alta. Chiar dacă argumentele sale în favoarea principiului raţionalităţii nu sunt pe deplin convingătoare, este totuşi clar că ele au ca unic scop „să justifice o *decizie metodologică* – decizia de-a imuniza principiul raţionalităţii" (Lagueux 1993a, p. 476).

Aşadar, potrivit lui Popper „adoptarea principiul raţionalităţii poate fi privită /.../ ca un sub-produs al unui postulat metodologic" – anume, al postulatului că „întregul nostru efort teoretic, întreaga noastră teorie explicativă" trebuie să aibă în vedere analiza situaţiei şi construirea modelului său (Popper 1994a, p. 169). Dar în acest fel întemeierea principiului este, în ultimă instanţă, o chestiune de decizie metodologică, a cărei valoare nu poate fi estimată decât prin examinarea rezultatelor concrete care pot fi obţinute pe baza ei. Or, o astfel de întemeiere a supoziţiei de raţionalitate propun şi adepţii tezei dualismului metodologic, tot aşa cum teoreticienii din domeniul socialului care resping din principiu ideea raţionalităţii se sprijină, la rândul lor, tot pe o decizie metodologică, dar una incompatibilă cu a celor dintîi.

Cum intervine şi ce rol are supoziţia de raţionalitate în explicaţie? Popper remarcă faptul că explicaţiile formulate prin apelul la logica situaţională sunt simplificări şi schematizări extreme, ceea ce face ca ele să fie în general false. Totuşi, el crede că acestea au un conţinut de adevăr considerabil şi oferă mai bune aproximaţii ale adevărului decât alte explicaţii testabile (1992, p. 79). El nu afirmă răspicat că explicaţia prin logica situaţională este una de tip cauzal, dar nimic nu ne îndreptăţeşte să bănuim că n-ar fi considerat-o aşa, din moment ce crede, totuşi, că ea satisface condiţia formală a unei explicaţii deductiv-nomologice. Pe de altă parte, Popper este foarte categoric atunci când declară că logica situaţională nu oferă explicaţii ale evenimentelor sau faptelor particulare, ci doar explicaţii ale *tipurilor* de evenimente – „explicaţii în principiu". Analiza situaţională impune transformarea unui individ anume într-un „oarecine" depersonalizat, lipsit de scopuri şi cunoştinţe personale, pentru că doar aşa „poate împărtăşi situaţia relevantă": „numai în acest fel putem explica şi înţelege un eveniment social (*numai* în acest fel, pentru că niciodată nu dispunem de suficiente legi şi condiţii iniţiale pentru a-l explica cu ajutorul lor)" (Popper 1994a, p. 168).[22] Acesta este, aşadar, preţul plătit pentru „de-psihologizarea" sau obiectivarea înţelegerii în căutarea căreia se află Popper: nu putem să explicăm acţiunea unui anume individ ca acţiune *a lui*, ci doar ca acţiune a *oricărui* individ care s-ar afla într-o situaţie similară. Totodată, acesta este şi motivul pentru care analiza situaţională s-ar impune ca unica soluţie de explicare a acţiunilor într-o manieră non-psihologică. Popper pare deci să admită în mod tacit că analiza situaţională reprezintă mai

[22] „Mi se pare că putem clarifica natura teoriei sociale dacă /.../ de-psihologizăm scopurile, informaţia şi cunoaşterea proprii actorilor aflaţi în situaţii sociale tipice" (Popper 1994a, p. 182, n. 6).

curând un paliativ în raport cu explicația cauzală considerată veritabilă în epoca respectivă, adică explicația prin legi și condiții inițiale. În lipsa acestora ne putem declara satisfăcuți și cu o explicație „în principiu", care simulează structura nomologic-deductivă, în măsura în care ea are totuși avantajul că apelează la factori explicativi „de-subiectivizați" și nu trădează complet conceptul-standard al explicației științifice. Dar ar fi fost oare Popper dispus să admită faptul că, interpretată prin prisma raționalismului său critic, decizia de a căuta o explicație de tip situațional trebuie, în orice caz, interpretată ca o manieră de-a încerca „apropierea de adevăr" într-un spirit mai puțin temerar decât cel asociat încercării de a ajunge direct la identificarea unei explicații deductiv-nomologice veritabile?

Spre deosebire de Popper, alți autori interesați de statutul de științificitate al explicației acțiunilor susțin că factorii subiectivi sunt, totuși, acceptabili în explicațiile date acestora, pentru că atunci când vorbim despre *acțiuni motivate* avem în vedere atât ideea de cauzalitate, cât și pe aceea de raționalitate: „un motiv este o cauză rațională" (Davidson 1980, p. 233). Prezumția de raționalitate intervine în analiza și în explicația acțiunii sub două aspecte: cauza trebuie să fie o opinie și o dorință în lumina cărora acțiunea să fie rezonabilă, iar felul în care operează opinia și dorința pentru a cauza acțiunea trebuie să răspundă unor „condiții suplimentare nespecificate" (p. 233). Potrivit lui Davidson, se poate spune că o stare mentală (o motivație) *raționalizează* un comportament dat atunci când ea constă într-o atitudine (indiferent cum ar fi motivată) favorabilă evenimentelor cu o anumită proprietate, dublată de convingerea că respectivul comportament are proprietatea vizată sau există șanse de-a o avea (p. 3). Lipsa unei teorii a cauzalității care să se bucure de un prestigiu incontestabil face dificil de comparat și de evaluat conceptele de cauzalitate cu care operează autorii care afirmă, de pe pozițiile abordării de tip intențional, caracterul cauzal al acestui tip de explicație. Compatibilizarea supoziției de raționalitate și a schemei intenționale cu explicația cauzală poate fi însă încercată și în maniera propusă de autori precum Daniel Little, care consideră oportună abordarea raționalității prin analogie cu un fenomen precum sarcina electrică, privită ca proprietate fundamentală a materiei: „eu concep raționalitatea ca o proprietate a agenților: ea este o caracteristică ce definește dispoziția de bază a 'atomului' sistemului cauzal. Sincer vorbind, raționalitatea individuală este mai variabilă decât proprietățile fundamentale ale materiei fizice, însă nu există un nivel mai fundamental la care comportamentul uman să fie determinat sau ghidat" (Little 1995, p. 41). Interpretarea raționalității în acest fel, ca o proprietate fundamentală (și cauzală) a ființelor umane, ar putea asigura un statut ceva mai credibil supoziției corespunzătoare pe care o fac oamenii de știință atunci când abordează acțiunile sociale. Este însă mai greu de întrevăzut cum ar putea fi susținută, cu probe empirice, o asemenea interpretare.

Un loc cu totul special în cadrul programelor de cercetare întemeiate pe supoziția raționalității îi revine teoriei alegerii raționale. Există mulți autori care sunt de părere că nu există nicio alternativă serioasă la modelul alegerii raționale, atunci când este în joc explicația acțiunilor: „Chiar dacă raționalitatea este adesea neimportantă, absentă sau instabilă, există un nucleu dur al cazurilor în care

modelul alegerii raționale este indispensabil. Susțin, pe deasupra, că acest model este logic anterior alternativelor la el, în sensul că cercetătorul social ar trebui să se ghideze întotdeauna după un postulat al raționalității, chiar dacă în final poate ajunge să constate că el este violat în multe cazuri particulare. Această presupoziție este un 'principiu al caritații' similar celui utilizat adesea în interpretarea textelor" (Elster 1984, p. 116). Pentru demonstrarea ascendentului pe care teoria alegerii raționale l-ar avea în raport cu orice alt model de analiză, Elster schițează o teorie abstractă a acțiunii, în conformitate cu care orice act uman poate fi privit ca rezultatul a două procese sau mecanisme de filtrare care acționează succesiv. Primul este reprezentat de acele constrângeri structurale care reduc numărul total al cursurilor acționale posibile, până la identificarea unei submulțimi de acțiuni fezabile. Al doilea mecanism singularizează, din submulțimea acțiunilor fezabile posibile, acea acțiune care va fi efectiv realizată. Potrivit teoriei alegerii, acest al doilea mecanism constă în *alegerea deliberată și intențională ce are ca scop maximizarea unei funcții-obiectiv*. O primă alternativă la teoria alegerii este abordarea pe care Elster o numește „structuralistă" și care afirmă lipsa de importanță a celui de-al doilea mecanism, în sensul că alegerea ar fi determinată doar de constrângerile structurale. A doua alternativă neagă însăși realitatea alegerii raționale, susținând că mecanismul alegerii acțiunii este unul pur cauzal, și nu intențional. În fine, a treia competitoare la teoria alegerii raționale este una care pune accentul pe formarea și transformarea preferințelor, negând stabilitatea alegerii raționale. (Elster 1984, pp. 113–16).

Teoria alegerii raționale este, așadar, intim legată de individualismul metodologic, astfel că orice încercare de a o extinde la colectivități considerate în manieră holistă ar submina nu numai expresia ei normativă, ci chiar și potențialul ei descriptiv (1986, p. 3). Pe de altă parte, explicația „rațională" la care se poate ajunge prin acceptarea teoriei alegerii este una în termenii motivelor subiective, și de aceea poate fi interpretată ca o varietate a explicației intenționale care trebuie să satisfacă, pe lângă condițiile de cauzalitate intențională, condițiile de optimalitate și consistență impuse de supozițiile pe care se sprijină teoria. Teoria alegerii raționale trebuie atunci privită ca un set de constângeri impuse asupra explicației în științele sociale. Puterea ei explicativă este însă subminată de faptul că nu definește suficient de exact conceptul de alegere rațională, iar apoi de acela că acțiunea efectivă a cărei explicație se dorește poate să nu coincidă cu cea prescrisă normativ de teorie (p. 17).

* * *

Prin comparație cu ceea ce se întâmplă în disciplinele științifice mature, se poate spune că științele sociale sunt obligate să accepte demersuri explicative mai degrabă „localiste" și nu „universaliste", „satisfăcătoare" și nu „optime", „pragmatice" și nu „obiective". Aceasta pare și rațiunea de a fi a explicației de tip intențional, prin factori ținând de subiectivitatea umană: dacă nu putem explica ceva cu respectarea unui standard maximalist impus din exteriorul practicii științifice curente, trebuie să ne declarăm satisfăcuți cu o explicație mai modestă, care are totuși marea calitate că ne scoate din starea de ignoranță relativă la obiectul

cercetat. Dar dacă ceea ce urmărim în primul rând atunci când întreprindem o cercetare ştiinţifică este, de fapt, aflarea unui răspuns la o problemă empirică concretă, a accepta fie şi o explicaţie mai modestă înseamnă a adopta atitudinea optimă, în raport cu un standard de raţionalitate ştiinţifică mai puţin normativ, unul imanent mai degrabă decât unul transcendent în raport cu cercetarea.

Invocarea prezumţiei de raţionalitate pare să fie dictată de împrejurarea că există situaţii în care cercetătorul social este forţat să apeleze la o *strategie de eschivare*: în faţa cerinţelor prea restrictive pe care le-ar implica practicarea unui demers explicativ strict obiectiv, cauzal, eventual nomologic, scopul (găsirea unei explicaţii) este adaptat la mijloacele de care se dispune - alegerea unei relaţii de relvanţă şi a unei scheme explicative apte să conducă spre o primă soluţie, fie şi provizorie. Rămâne de văzut dacă reflecţia filosofică asupra raţionalităţii va reuşi să ridice vreodată prezumţia de raţionalitate şi explicaţiile bazate pe ea la rangul de demers ştiinţific incontestabil. Privite în lumina noilor rezultate din psihologia cognitivă, problema raţionalităţii – înţeleasă ca abilitate de a gestiona situaţii – , discuţia despre conceptualizarea în respectul dublei hermeneutici şi, în general, disputele pe marginea specificului cunoaşterii ştiinţifice a *domeniului social* vor genera, probabil, noi tentative de soluţionare.

BIBLIOGRAFIE

Agassi, J. & Jarvie, I. (eds.), 1987, *Rationality. The Critical View*, Dordrecht/Boston, Martinus Nijhoff.

Blaug, M., 1992, *The Methodology of Economics. Or How Economists Explain*, 2nd ed., Cambridge, Cambridge University Press

Boudon, R., 1990, *Texte sociologice alese*, traducere de T. Rotariu, Bucureşti, Humanitas.

Coleman, J., 1990, *Foundations of Social Theory*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Davidson, D., 1980, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford University Press.

Dilthey, W., 1999, *Construcţia lumii istorice în ştiinţele spiritului*, traducere de V. Drăghici, Cluj-Napoca, Dacia.

Dilworth, C. & Pyddoke, R., 1992, *Principles, Facts and Theories in Economics*, în C. Dilworth (ed.), *Idealization IV: Intelligibility in Science*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, p. 353–76.

Elster, J., 1984, *Ulysses and the Sirens: Studies in Rationality and Irrationality*, revised ed., Cambridge, Cambridge University Press & Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

– 1986, „Introduction" la J. Elster (ed.), *Rational Choice*, London, Basil Blackwell.

Føllesdal, D., 1982, *The Status of Rationality Assumptions in Interpretation and in the Explanation of Action*, „Dialectica", vol. 36, p. 301–16.

Garfinkel, H., 1974, *The Rational Properties of Scientific and Common-sense Activities*, în A. Giddens (ed.), *Positivism and Sociology*, London, Heinemann, p. 53–73.

Giddens, A., 1984, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge, Polity Press.

Grandy, R., 1973, *Reference, Meaning, and Truth*, „Mind", vol. 70, p. 439–52.

Hacking, I., 2001, *Aristotelian Categories and Cognitive Domains*, „Synthese" 126: 473–515.

Henderson, D., 1994, *The Principle of Charity and the Problem of Irrationality (Translation and the Problem of Irrationality)*, în M. Martin & L. McIntyre (eds.), p. 323–41.

Hollis, M., 1996, *Reason in Action. Essays in the Philosophy of Social Science*, Cambridge, Cambridge University Press.

– 2001, *Introducere în filosofia ştiinţelor sociale*, Bucureşti, Editura Trei.
Homans, G., 1973, *Bringing Men Back In*, în A. Ryan (ed.), *The Philosophy of Social Explanation*, Oxford, Oxford University Press, p. 50–64.
Jarvie, I., 1969, *The Revolution in Anthropology*, Chicago, Henry Regnery.
Jarvie, I. & Agassi, J., 1987a, *The Problem of the Rationality of Magic*, în J. Agassi & I. Jarvie (eds.), p. 363–84.
– 1987b, *Magic and Rationality Again*, în J. Agassi & I. Jarvie (eds.), p. 385–94.
– 1987c, *The Rationality of Irrationalism*, în J. Agassi & I. Jarvie (eds.), p. 445–51.
Laguex, M., 1993a, *Popper and the Rationality Principle*, „Philosophy of the Social Sciences", vol. 23, p. 469–80.
– 1993b, *Analyse économique et principe de rationalité*, „Revue de synthèse", vol. 4, p. 9–31.
Little, D., 1995, *Causal Explanation in the Social Sciences*, „The Southern Journal of Philosophy", vol. 34, *Supplement*, p. 31–64.
Lukes, S., 1994, *Some Problems about Rationality*, în M. Martin & L. McIntyre (eds.), p. 285–98.
Macdonald, G. & Pettit, P., 1981, *Semantics and Social Science*, London, Routledge & Kegan Paul.
Martin, M. & McIntyre, L. (eds.), 1994, *Readings in the Philosophy of Social Science*, Cambridge, Mass., MIT Press.
Medin, D., 1998, *Concepts and Conceptual Structure*, în Paul Thagard (ed.), *Mind Readings. Introductory Selections on Cognitive Science*, Cambridge, Mass., MIT Press, p. 93–126.
Millar, A., 2004, *Understanding People. Normativity and Rationalizing Explanation*, Oxford, Oxford University Press.
Nadeau, R., 1993, *Confuting Popper on the Rationality Principle*, „Philosophy of the Social Sciences", vol. 23, p. 446–68.
Popper, K., 1991, *The Poverty of Historicism*, London & New York, Routledge.
– 1992, *In Search of a Better World*, London & New York, Routledge.
– 1993, *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, vol. II – *Epoca marilor profeţii: Hegel şi Marx*, traducere de D. Stoianovici, Bucureşti, Humanitas.
– 1994a, *The Myth of the Framework. In Defence of Science and Rationality*, London & New York, Routledge.
– 1994b *Knowledge and the Body-Mind Problem*, London & New York, Routledge.
Schutz, A., 1954 *Concept and Theory Formation in the Social Sciences*, „Journal of Philosophy", vol. 51, p. 257–73.
Simon, H., 1988 *Rationality as Process and as Product of Thought*, în D. Bell, H. Raiffa & A. Tversky (eds.), *Decision Making. Descriptive, Normative and Prescriptive Interactions*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 58–77.
Von Mises, L., 1966, *Human Action. A Treatise on Economics*, 3rd revised ed., Chicago, Contemporary Books.
Weber, E. *et al.*, 2005 *Forms of Causal Explanation*, „Foundation of Science", 10: 437–454
Wilson, N. L., 1959, *Substances without Substrata*, „Review of Metaphysics", vol. 12, p. 521–39.
Zamfir, C., 1987, *Structurile gândirii sociologice. Sociologia explicativă şi sociologia constructivă*, Bucureşti, Ed. Politică.
– 1990, *Incertitudinea. O perspectivă psiho-sociologică*, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică.

BCU IAŞI/CENTRU LUCIAN BLAGA

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CONCEPTUL ŞI CATEGORIA DE INFORMAŢIE ÎN FILOSOFIA COMUNICĂRII

HENRIETA ANIŞOARA ŞERBAN

In this electronic age we see ourselves being translated more and mor e into the form of Information, moving toward the technological extension of consciousness.

Marshall McLuhan

1. PERSPECTIVE DEFINITORII

1.1. Concept şi categorie

Filosofia a jucat dintotdeauna un rol important în conceptualizare şi teoretizare, fie ca iniţiatoare, fie ca formatoare (de cadru) pentru gândirea unui anumit subiect, fie ca termen important în cadrul relaţiei mutual benefice dintre ştiinţă şi filosofie. Categoriile aristoteliene şi realismul aristotelian, categoriile kantiene şi conceptualismul kantian, determinismul husserlian au contribuit într-un mod fundamental atât în ceea ce priveşte progresul filosofiei, al ştiinţelor, cât şi în precizarea noţiunii de ştiinţificitate *per se*.

Dacă Aristotel a folosit un limbaj filosofic specific pentru a articula o arhitectură ontologică, pornind de la categoriile sale (de natură ontologică), Kant a tratat conceptele ca pe o înlănţuire de categorii interrelaţionate, văzute ca obiecte de cunoaştere, pe fundamentul ideii cunoaşterii posibile. Husserl a distins în mod explicit, pe de o parte, categoriile de semnificaţii, prin care gândim *(despre)* specificul obiectelor, şi, pe de altă parte, categoriile vizate, obiectele sau „esenţa" lor. Prin categorii înţelegem concepte sau chiar „esenţe formale" care îşi găsesc expresia în aceste semnificaţii. Husserl construieşte raţionamentul pornind de la categorii de obiecte, încercând să desprindă legitatea corelaţiilor între categoriile de un anumit fel.[1] În timp ce Aristotel şi Kant fiecare pun problema dintr-un sistem unic de categorii, Husserl distinge două moduri de a se ajunge la nivel de top de clasificări ontologice: formalizarea şi generalizarea, pentru a obţine două sisteme

[1] David W. Smith, *Husserl,* London, Routledge, 2007, p. 139 *sqq.*

BCU "LUCIAN BLAGA" UNIVERSITY LIBRARY

de categorii separate.[2] Dar, deşi cele două tipuri de categorii trebuie să fie distincte, Husserl arată corelarea dintre acestea şi faptul că putem învăţa despre un tip de categorii prin intermediul celuilalt tip de categorii.[3]

După părerea mea Husserl poate sta la baza unei posibile teoretizări a relaţionării strânse dintre concepte şi categorii, care nu poate face însă obiectul acestui studiu.

Conceptualizarea şi categorizarea se află în centrul demersului ştiinţific, dar şi la temelia proceselor de gândire însele. La inferenţa dintre epistemologie, filosofia mentalului şi psihologia cognitivă, o relaţionare clară, din perspectiva modernă şi contemporană a noţiunilor de concept şi categorie apare la Robert J. Sternberg în lucrarea *Thinking and Problem Solving,* 1998[4]. Autorul observă că avem categorii şi concepte pentru orice alegem să analizăm. Definind conceptul ca reprezentare mentală a unei clase de obiecte şi categoria prin setul de exemple selectate prin conceptualizare, relaţionarea strânsă dintre cele două noţiuni apare şi mai clară. Dar, deşi aceste două noţiuni sunt relaţionate şi au o sferă comună de semnificaţii, se deosebesc ca grad de abstractizare. Atât categoriile, cât şi conceptele sunt utilizate în clasificare, combinare şi comunicare. Dacă în clasificare vorbim mai mult despre categorizare, deşi un anumit nivel de conceptualizare este de asemenea subînţeles, în ceea ce priveşte combinarea şi comunicarea, dar şi compararea de noţiuni, fenomene, obiecte etc., în operaţiunile de inferenţă sau în elaborarea şi testarea de teorii, nivelul de conceptualizare este acela care predomină, deşi există şi un nivel al categorizării în aceste activităţi teoretice. Atât conceptele, cât şi categoriile joacă un rol important în dezvoltarea cunoaşterii şi în realizările acesteia.

1.2. Ce este informaţia?

După C. E. Shannon şi Weaver[5], care, alături de Norbert Wiener, sunt socotiţi printre gânditorii cei mai importanţi ai subiectului informaţie –, informaţia este o cantitate exactă şi măsurabilă a cărei valoare nu trebuie sa depindă" de natura informaţiei. Acest autor leagă teoria matematica de inginerie şi teoria comunicării, precizând că informaţia nu trebuie considerată semnificaţie şi, dacă aspectele semantice sunt irelevante pentru aspectele inginereşti ale comunicării, acestea de

---

[2] *Ibidem.*

[3] O sinteză după analizele efectuate de Peter Simons, "Meaning and Language" în Barry Smith şi David W. Smith (eds.) *The Cambridge Companion to Husserl. Cambridge, Cambridge University Press,* 1995, J. J. C. Smart, "A Note on Categories", *British Journal for the Philosophy of Science,* Vol. 4, No. 15, 1953, p. 227–8 şi Barry Smith, "Ontology", în *Blackwell Guide to the Philosophy of Computing and Information,* Oxford, Blackwell, 2003.

[4] Robert J. Sternberg, *Thinking and Problem Solving,* New York, Academic Press, 1998.

[5] C. E. Shannon „A Mathematical Theory of Communication", *Bell System Technology Journal,* vol. 27, 1948, p. 623–656. C. E. Shannon şi W. Weaver, *The Mathematical Iheory of Communication,* Illinois, University of Illinois Press, 1949 şi W. Weaver „The Mathematics of Communication", *Scientific American,* vol. 181, p. 11–15, *apud* John Fiske, *Introducere în ştiinţele comunicării,* trad. de Monica Mitarcă, Iaşi, Polirom, 2003.

pe urmă se pot dovedi relevante pentru aspectele semantice ale comunicării, anticipând astfel celebrul dicton „Media este mesajul" promovat de McLuhan mai târziu.

M. McLuhan arată faptul că tehnica declanşează comunicări specifice structurii sale, influenţând structural, dar şi ca receptare informaţia. La M. McLuhan, mass-media sunt prelungiri electronice ale simţurilor. Mass-media sunt clasificate în „calde" (radioul) şi „reci" (ziarul, televiziunea). Prin funcţionarea lor, acestea aduc după ele, în mod inevitabil, „*satul global*" – adică oralitate, simultaneitate, revenire la tribalitate, emoţii, divergenţe bogate, nemediate de cultura scrisă. Toate acestea reprezintă instanţe limitative pentru procesul informaţional în general, pornind de la identificarea şi omologarea informaţiei ca informaţie. Astfel, simţul vizual devine mai important decât toate celelalte, singurul care ne permite să ne detaşăm, într-o cultură video. Apare un nou tip de lider politic, dar şi un tip de guvernat cu apetenţe ciber-electronice. Computerul este o permanenţă în viaţa celor mai mulţi, conducând în timp la formarea a ceva cu totul nou (vom depăşi chiar şi problemele ridicate de traducerea limbilor), ceva cam ca inconştientul colectiv al lui Bergson.

Acest autor este celebru prin *„Mass-media este mesajul"* – ceea ce înseamnă, pe scurt că natura mediului de comunicare afectează modul de receptare. Dar în acelaşi timp, societăţile contemporane sunt mai mult influenţate de efectele mass-media decât de conţinutul mesajelor schimbate prin aceste mass-media. De aici şi aparent facilul joc de ce cuvinte „*Mass-media este mesajul*" – cu sensul de imersiune în bazinul informaţional aflat în continuă mişcare, ca imersiune în întregul umanităţii, descentralizare, ameninţarea potenţială a marginalizării şi, nu neapărat, lărgirea inclusivă a familiei umane. În consecinţă, satul global favorizează criza identităţii şi, în plus, violenţa ca o căutare a identităţii, cu atât mai mult cu cât sistemul educaţional de astăzi este din păcate orientat spre valori şi tehnologii vechi.

După McLuhan, lumea este *happening,* un eveniment de televizat. Noua societate va fi, în consecinţă, una de integrare mitică. Misticismul este doar ştiinţa de mâine, visată astăzi. Pe de altă parte, lumea este de conceput prin similitudini cibernetice. Spre exemplu, la acest autor, oraşele sunt extensii corporatiste ale organelor noastre fizice. O a treia caracteristică a lumii contemporane este redată prin sintagma *„Mass-media este oglinda retrovizoare"*. Altfel spus, mediul se schimbă datorită inovaţiilor ce nu devin vizibile decât după ce au avut loc nişte efecte şi după ce acestea încep să aibă efectele lor. (Putem spune că: „Suntem mereu în urmă cu un pas în viziunea noastră despre lume"). În mijlocul unei ere electronice de software credem încă în mediul nostru mecanic de hardware. Oricând mass-media ne extinde în mod drastic simţurile, apare un mecanism de paralizare care ne face să mergem de la nefamiliar la familiar (sentimentul unei pierderi de identitate, ce poate fi ameliorat prin creşterea conştiinţei faptului că există o dinamica a schimbării). Rămânând în „transă" am putea funcţiona ca nişte sclavi pentru noile mass-media.

McLuhan[6] dezvoltă conceptul de „sat universal". Speranța că mass-media și tehnologia vor realiza o singură lume nu se susține însă pe deplin. Acestea, pe de o parte, subminează interacțiunea și participarea, tinzând spre privatizare sau spre răsturnări culturale majore, în detrimentul interacțiunii, pe de altă parte, acestea erodează permanent spațiul culiselor în beneficiul spațiului public. Dar oare un spațiu public al spectatorilor mai are aceeași semnificație cu aceea dată de filosofia politică modernă? Cât de importanți sunt pentru democrație spectatorii activi, presupunând că sunt activi, în sensul „cititorilor" activi de la J. Fiske (1990) și M. Edelman (1974)? Indivizii semnificativi din punct de vedere cultural rămân „ascunși" atunci când este utilizată mass-media, fie din motive personale, fie pentru că sunt protejați în calitate de surse pentru jurnaliști, fie datorită rigidității structurilor organizaționale din care fac parte. Mass-media folosesc modele de confruntare și înlocuire, de distrugere a vechilor culturi de dragul „mai binelui", care e stabilit întotdeauna de către cei puternici. Se propagă idei ca: tehnologia va rezolva problemele umanității, noile tehnologii sunt pe cale de a merge, gata să rezolve problemele încă nerezolvate, iar aceste noi tehnologii și informația pe care o aduc cu ele sunt neutre din punct de vedere ideologic și nu reprezintă o amenințare la adresa valorilor culturale naționale sau general umane. El observă și o teologie a tehnicii, alienarea pe care ea o provoacă împiedicând comunicarea, neutralizând-o, divizând, separând oamenii din ce în ce mai mult. Din perspectiva lui McLuhan, informația este mai degrabă în experiența (tehnologizată) decât în înțelegere, iar oamenii se pare că acționează mai degrabă în baza experiențelor și experimentează enorm, decât în baza înțelegerii masei enorme de experiențe cu care se confruntă.

Studiind canalele tehnice ale comunicării vremii – cablul telefonic și undele radio – Shannon și Weaver investigau și problema transmiterii unei cantități maxime de-a lungul canalului și posibilitatea de a măsura capacitatea fiecărui canal de a transmite informație. Comunicarea este din perspectiva acestora un proces simplu, liniar de transmitere de informație de la sursă la receptor. Studiul informației este pentru acești cercetători studiul acurateței și eficienței transmiterii informației (fără zgomot). Legat de acest aspect, ei identifică și funcția tehnică a redundanței și entropiei în strânsă legătură cu problematica informației. Redundanța ar fi ceea ce este predictibil (sau convențional) într-o informație transmisă, iar entropia reprezintă opusul redundanței.

Din această perspectivă informația este o măsură a predictibilității semnalului, ceea ce scoate din cadrul de investigare conținutul, lăsând doar forma fizică a semnalului. În acest sens informația este apropiată de tehnică și cibernetică. Cantitatea informației este legată de numărul de alegeri binare sau opoziții binare care se pot identifica în cazul unui limbaj cibernetic anumit. Din aceeași

[6] M. McLuhan, *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, Toronto, Univ. of Toronto Press, 1962; *Understanding Media: The Extensions of Man*, Mass. MIT Press, cu o introducere de Lewis H. Lapham, 1994 (1964); M. McLuhan și Quentin Fiore, *The Medium Is the Massage: An Inventory of Effects*, ed. de Jerome Agel; Berkeley, Gingko Press, 2001 (1967). În limba română există volumul Marshall McLuhan, *Texte esențiale*, București, Editura Nemira, 2006.

perspectivă tehnică, calitatea informației presupune implicarea noțiunilor de redundanță și entropie.[7] Informația tehnică este apreciată cu cât este mai precisă, mai previzibilă și deci mai redundantă. La cealaltă extremă, informația poetică, în măsura în care putem vorbi în acești termeni, are adesea un caracter entropic: „cuvintele sunt ca frunzele" (Alexander Pope).

Tot începând cu anul 1948, modelul cibernetic în cadrul căruia s-a dezvoltat un concept de informație destul de asemănător cu cel al lui Shannon și Weaver are ca figură centrală pe Norbert Wiener[8] . După Norbert Wiener, într-o perspectivă filosofică nematerialistă, poate neașteptată pentru un matematician, informația este informație, nu materie sau energie. Acest dicton afirmă de fapt centralitatea informației pentru viață și în special pentru viața omului, precum și imperativul de a nu subordona nici conceptualizarea vieții și nici meditația asupra conceptului de informație perspectivei cibernetice. Wiener observa, de asemenea, în lucrarea sa *Cibernetica:* „De la Leibniz nu a mai fost, probabil, niciun om care să fi avut o comandă deplină a tuturor activităților intelectuale de ziua lui. Din acel moment, știința a fost din ce în ce mai mult sarcina unor specialiști, în domenii care arată o tendință de a se dezvolta pe arii din ce în ce mai restrânse. Cu un secol în urmă poate că nu a existat niciun Leibniz, dar au fost Gauss, Faraday, Darwin. Astăzi sunt puțini cercetători, care se pot numi ei înșiși matematicieni, fizicieni sau biologi fără rețineri. Un om poate să fie un topologist sau acustician sau un coleopterist.

El va fi fost «umplut» de jargonul din domeniul său și va ști toată literatura de specialitate cu toate ramificațiile sale, dar, mai frecvent, el va privi un subiect înrudit ca ceva aparținând colegului care lucrează cu trei uși mai jos pe coridor, și va lua în considerare orice interes din partea lui pentru acel domeniu ca pe o încălcare injustă a intimității."[9]

Definiția conceptului de informație apare în legătură cu importanța centrală a informației în viața omului. Wiener spune: „Informația este numele pentru conținutul a ceea ce este schimbat cu lumea exterioară în procesul de adaptare a ființelor umane la aceasta și în timp ce facem adecvarea necesară la lumea exterioară. Procesul de primire și folosire de informație este procesul de adaptare la contingențele mediului extern și procesul reprezentat de traiul efectiv în acel mediu. Nevoile și complexitatea vieții moderne fac ca acest proces de schimb de informații să fie mai necesar ca oricând ... A trăi înseamnă a trăi cu informație adecvată. Astfel, comunicarea și controlul informației țin de esența vieții interioare a omului, chiar dacă țin și de viața sa în societate."[10]

Aproape fiecare disciplină științifică de astăzi utilizează conceptul de informație în cadrul propriului său context disciplinar, precum și cu privire la fenomene specifice. Se poate ca un sens comun pentru acest termen să fie mai

---

[7] Vezi și J. Fiske, *op. cit,* p. 21–29.

[8] Norbert Wiener, *Cybernetics: Or Control and Communication in the Animal and the Machine,* Paris, France, Librairie Hermann & Cie și Cambridge, MA, MIT Press, 1948, și *The Human Use of Human Beings,* The Riverside Press (Houghton Mifflin Co) 1950.

[9] *Ibidem,* p. 57.

[10] Norbert Wiener, *The Human Use of the Human Beings: Cybernetics and Society,* Doubleday Anchor, 1954, p. 17–18.

dificil de precizat sau să nu putem fi de acord în a stabili o măsură pentru informație în ceea ce privește cantitățile pur fizice, energetice sau materiale, ori în sensul de formă lingvistică, sau de reducere a unei incertitudini. Aceste concepții despre informație sunt definite în teorii diferite, cum ar fi fizica, termodinamica, teoria comunicării, cibernetică, teoria informației statistice, psihologie, logica inductivă și așa mai departe. Nu pare să existe nicio definiție unică pentru informație, pe care aceste diferite domenii să o precizeze și să o accepte, prin urmare, nicio teorie unică despre informație.

2. METODOLOGIA ȘI LIMITELE CERCETĂRII

În ceea ce privește această lucrare, categoria și conceptul de informație se abordează în cadrul filosofiei comunicării, cu trimitere spre și dinspre disciplinele socio-umane.

Pe scurt, această perspectivă se va susține printr-un demers metodologic de comparare de perspective, teorii și fațete ale conceptului și categoriei de informație în cadrul interdisciplinar al științelor socio-umane. Elementele metodologice se vor corobora și cu aspecte legate de poststructuralism și analiză ideologico-semiotică a conceptului și categoriei de informație.

Limitele cercetării sunt trasate de limitarea inputului analizelor din științele exacte, accentul fiind plasat pe filosofia (contemporană) a comunicării, pe o hermeneutică a conceptului și categoriei de informație, inclusiv pe dimensiunile etice, politice și sociologice ale acestui concept.

3. O SCURTĂ INCURSIUNE ÎN ISTORIA IDEILOR FILOSOFICE LEGATE DE INFORMAȚIE

Recuperarea din perspectiva istoriei ideilor filosofice a unui concept și a categoriei de informație identifică două perspective asupra informației în procesul de cunoaștere. Cele două poziții identificate de privirea retroactivă sunt: aceea a informației orientate spre obiect și cea a informației orientate spre subiect. Această a doua poziție se conturează abia odată cu modernitatea și postmodernismul și mai ales odată cu discuția despre subiectivitate și critica distincției subiect-obiect.

Demersul de tip istoria ideilor urmărește în acest studiu punctarea unora dintre momentele semnificative în investigația conceptului și a categoriei de informație, și nu o descriere exhaustivă a evoluției conceptului de informație.[11]

Informația este gândită în relația dintre om și lume. Relaționarea cu lumea este imposibilă în afara informației. În același timp informația ocupă un loc privilegiat în relația dintre teorie și practică fiind importantă pentru ambele sfere ale umanului. Informația este mai aproape de *epistêmê,* iar *epistêmê* (cunoștințe)

[11] Vezi și Raffael Capurro, Birger Hjorland, *The Concept of Information* în „Annual Review of Information Science and Technology", Ed. B. Cronin, Vol. 37 (2003) Chapter 8, p. 343–411.

este baza pentru *technê* (meserie, artă). Teoriile ştiinţifice sunt bazate pe cunoştinţe despre cum ar trebui să fie lucrurile în practică. Cu toate acestea, *epistêmê* şi *technê* se pot afla şi în opoziţie. Termenii apar încă de la Xenofon, un autor care nu face distincţie între cei doi termeni, la Plotin, care consideră că *technê* este atât de departe de realitate, încât îşi pierde relevanţa. La Aristotel, apare fundamentul distincţiei moderne dintre cei doi termeni ca teorie pură şi practică. Totuşi, chiar Aristotel se referă la *technê* sau la meşteşuguri în sine, ca la un tip special de *epistêmê* sau cunoştinţe, pentru că, deşi sunt o practică efectuată în mod curent, acestea sunt şi ceva care implică înţelegerea teoretică. La Platon, teoria formelor pure pare a fi un exemplu de teorie a cunoştinţelor pur teoretice, cu toate acestea, el este fascinat de ideea unui fel de *technê* informat de cunoaşterea formelor. In *Republica* aceste cunoştinţe sunt o bază indispensabilă pentru meseria de filosofi în ceea ce priveşte recomandarea ca aceştia, filosofii, să ia hotărârile în cetatea-stat. În cadrul *Dialogurilor* lui Platon, dar şi la stoici, se dezvoltă ideea că virtutea este un fel de *technê* sau un tip de meşteşug de a trăi, care se bazează pe o înţelegere a universului. În mod paradoxal, atât în filosofia antică, cât şi în filosofia modernă şi contemporană, între *epistêmê* şi *technê* există o relaţie pozitivă, intimă, precum şi un contrast fundamental.[12]Această distincţie apare şi în critica filosofică-umanistă de un tip special pe care o face Heiddeger in *The Question Concerning Technology,* pe care o voi puncta în subcapitolul următor.

Abordarea aristoteliană a cunoaşterii descrie şi un model cuprinzător al informaţiei, de la Cosmos, la conştiinţă şi la sens, deoarece la Aristotel accentul este pus pe forme, categorizare şi conceptualizare. La Platon, în mitul peşterii şi în filosofia idealistă a formelor pure, se poate discerne o critică a ideii de informaţie imediat accesibilă prin reflecţia asupra lumii înconjurătoare. La Epicur, informaţia se poate discuta cu referire la *Deorum* (341-270 î.Hr.) şi la conceptul de *prolepsis* – adică la reprezentări ale zeilor sau ale altor lucruri care pot să fi impresionat, iar concepţia despre informaţie şi informare se regăseşte îmbogăţită.[13]

Cicero preia acest aspect, dar, în acelaşi timp, el foloseşte cuvântul într-un context retoric – ca în *De Oratore* (2, 358). Platon este o altă influenţă a lui Cicero şi a operei sale legate de oratorie, prin evidenţierea scopului de a descrie activ lucruri, precum şi acela, a posteriori, de acţiune a minţii care reprezintă ceva necunoscut sau ajută memoria, ca parte a *ars memoriae,* să-şi amintească mai bine prin reprezentare în imagini o teză (*sententiae informatio*).[14]

În opera lui Augustin se poate identifica o influenţă pentru ontologia greacă şi epistemologie pe de o parte, şi pentru tradiţia creştină pe de altă parte în legătură cu informarea. În *De trinitate,* Augustin face apel la procesul de percepţie vizuală *sensus informatio* şi foloseşte platonician şi aristotelian metafora de imprimare *(imprimitur)* a unui sigiliu – inel în ceară. Aceasta ar fi o metaforă definitorie pentru „informaţie". Potrivit lui Augustin, imagini sau reprezentări ale obiectelor percepute sunt stocate în memorie, nu informează platonician sufletul sau intelectul

[12] http://plato.stanford.edu/entries/episteme-techne/
[13] Apud Raffael Capurro, Birger Hjørland, *op. cit.*
[14] *Ibidem.*

rațional *(intelligentia rationalis),* ci numai reflecția *(cogitatio),* facultatea care se ocupă de reprezentările interne.[15]

După Raffael Capurro și Birger Hjørland, de-a lungul Evului Mediu, *informatio* și *informo* sunt frecvent utilizate în contexte epistemologice, ontologice și pedagogice de către mai mulți autori, printre care Toma de Aquino (1225–1274)[16]. D'Aquino subliniază rolul intelectului activ în procesul de cunoaștere. In cele din urmă, el concepe procese de informații, în mod similar ca la Augustin, într-un context relevant din punct de vedere pedagogic și moral.

Filosofii, cum ar fi Francis Bacon (1561–1626), John Locke (1632–1704), George Berkeley (l685–1753), David Hume (1711–1776), și Thomas Reid (1711–1796), criticau impactul concepțiilor despre informație și, în special, teoria de abstractizare, dezvoltarea logicii și prestația logicienilor. În transformarea accentuată a instituțiilor medievale în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, a fost afectată în special ideea că informațiile constau în activitatea sau procesul de dotare a unor entități materiale cu forma specifică, precum și ideea universului ordonat, perspectiva de interes mutându-se din ce în ce mai mult dinspre materie spre minte, filosofia minții și teoriile cunoașterii.

Empirismul nu a admis niciun fel de forme intelectuale preexistente, în afară de senzația în sine. Teoriile informațiilor și teoriile cunoașterii încep să fie din ce în ce mai diferențiate.

Conceptul de informație nu este considerat însă un concept de cel mai înalt nivel până la nașterea teoriei informații în secolul XX. Utilizările moderne ale conceptului și categoriei de informație arată o perioadă de tranziție în care conceptul ontologic medieval de „modelare a materiei" nu este doar reconfigurat, ci și abandonat. Conexiunea dintre teoriile informației și teoriile cunoașterii devine din ce în ce mai relevantă pentru dimensiunea modernă a investigației. Incursiunea în istoria ideilor se va continua și pe parcursul investigării inter- și multi-disciplinarității conceptului și categoriei de informație.

4. INFORMAȚIA, UN CONCEPT INTERDISCIPLINAR: TEORIA COGNITIVĂ, TEORIA INFORMAȚIEI, SOCIO- COGNITIVISMUL ȘI ETICA INFORMAȚIONALĂ

O amplă dezbatere filosofică juxtapune cel puțin două perspective de investigație pentru a stabili dacă conceptul ar trebui să se refere la un proces de cunoaștere, inclusiv, ca o condiție necesară, la un cunoscător uman sau la un sistem de interpretare, sau dacă aceasta ar trebui să excludă stările mentale și utilizatorul de informații, în general.[17] Între aceste două poziții diferite există tipuri de mediere

[15] *Ibidem.*

[16] A se vedea Capurro, 1978, pentru detalii.

[17] Gutierrez M. Perez, *El fenomeno de la información. Una aproximación conceptual al flujo informativo*, Madrid, Trotta, 2000.

între teorii, inclusiv căutarea unei teorii unificate a informației.[18] Această controversă reflectă istoria complexă a acestui termen. Căutarea unei teorii unificate este, în general, cealaltă față a interdisciplinarității.

În cartea *Studiul de informații: Mesaje interdisciplinare* de Machlup și Mansfield (1983), sunt colectate opinii cheie pe controverse interdisciplinare în știința calculatoarelor, inteligența artificială, știința bibliotecologiei și știința informării, lingvistică, psihologie și fizică, precum și în științele sociale.[19] Toate acestea pătrund în măsuri diferite în abordările din filosofia comunicării.

Ca și la Machlup[20], în general, în filosofia comunicării utilizarea conceptului de informații depășește contextul restrâns al transmiterii de semnal, prin simțurile de bază sau prin cele tehnologice, acestea fiind un punct de pornire pentru discuția filosofică. Conceptul și categoria de informație se gândesc din perspectivă filosofică drept „ceva care spune ceva sau cuiva sau care este în curs de a fi spus".

Ceea ce accentuează după părerea mea și mai mult caracterul complex și interdisciplinar al conceptului și categoriei de informație este faptul că noile abordări consideră informația drept un tip special de mesaj. Pentru a da o imagine mai accentuată multidisciplinarității care se poate intui, dar și diversității de abordări din conceptualizarea informației, pornim de la observația că informațiile se adresează minții umane și sunt receptate de mintea omului. Toate celelalte simțuri, inclusiv folosirea lor în ceea ce privește organismele non-umane, precum și pentru societate în ansamblu, sunt, metaforic, antropomorfe (după cum arată Machlup, dar și cum se consideră în cazul domeniului reprezentat de cibernetică). Există diverse „cerințe" sau „imperative" care se atașează demersului de investigare.

Astfel, avem cerința de surpriză care ar trebui să excludă mesajele așteptate de către destinatar; cerința de reducere a incertitudinii, care ar trebui să excludă mesajele care lasă de starea de incertitudine a destinatarului neschimbată sau agravată; și așa mai departe. Pe scurt, pentru Machlup, sistemul de informații este un fenomen uman.

Această perspectivă reprezintă și o întemeiere a ambiției de investigare a dimensiunii filosofice comunicaționale, sociale, ideologico-politice și etice a conceptului și categoriei de informație. Acest obiect de studiu implică persoane fizice, precum și transmiterea și primirea de mesaje în contextul acțiunilor posibile ale indivizilor umani.

O tendință este de a menține accepțiunea de informație în cât mai strictă legătură cu un context tehnologic, de inginerie de transmitere a semnalului. O alta este cea antopologizantă, mai sus menționată, mult mai fertilă dintr-o perspectivă mai filosofică de investigație. Conceptul și categoria de informație se pot recupera

---

[18] W. Ed. Hofkirchner, *The quest for a unified Theory of information. Proceedings of the Second International Conference on the Foundations of Information Science*, Amsterdam, Gordon and Breach, 1999.

[19] F. Machlup, U. Mansfield (editori), *The Study of Information. Interdisciplinary Messages*, New York, Wiley, 1983.

[20] *Ibidem*, p. 660.

astfel la un nivel semantic, semiotic şi pragmatic, şi comunicaţional ca mesaje, dar şi la un nivel neuronal şi genetic, precum şi la un nivel (strict) filosofic legat de logos şi logos-uri.

Perspectiva cognitivă merge în direcţia opusă ideologiei tehnologizante, înspre o înţelegere subiectivă şi subiectivistă a conceptului şi categoriei de informaţie. Buckland amplifică această dimensiune de înţelegere, considerând obiectele, oricare ar fi acestea, cu o valenţă informativă evaluată în relaţie cu diviziunea socială a muncii în societate.

Astfel, informaţia este un concept subiectiv, dar nu neapărat într-un sens individualist. Criteriile pentru ceea ce se consideră că ar conta ca informaţie sunt rezultatul unor procese formative, cu o natură „dublă", socio-culturală şi ştiinţifică.

Informaţia şi utilizatorii de informaţie sunt percepuţi în strânsă legătură. Astfel, utilizatorii trebuie văzuţi ca nişte indivizi, angrenaţi în nişte situaţii concrete în cadrul organizaţiilor sociale şi, în acelaşi timp, în cadrul unor anumite domenii ale cunoaşterii. O clădire poate transmite informaţii diferite pentru oameni diferiţi. O hârtie aflată pe jos, de asemenea. Acelaşi va fi cazul unei mari descoperiri. Va avea impact diferit asupra vieţii indivizilor şi va fi şi înţeleasă în mod diferit. Sistemele de informaţii, sistemele informaţionale sunt puţin relevante în ceea ce priveşte valorile posibile pe care le poate avea o anumită informaţie. Aici intervin dimensiuni de valorizare hermeneutică, cognitivă, socială şi politică, ce pot avea mai mult sau mai puţin în comun.

Tot din acestă perspectivă nimeni nu poate oferi o estimare unică şi atotacoperitoare a unei situaţii. Întotdeauna vor exista diferenţieri în zona de estimare a realităţii unei situaţii, pentru că acea estimare nu poate fi strict cognitivă, ci va fi mereu valorizantă, ideologizantă şi politică. Ca urmare, informaţiile sunt mereu parte din analiza unei situaţii şi parte din forţa legitimatoare în evaluarea unei situaţii, dar nu vor „tranşa" decisiv interpretarea unei situaţii. Oamenii au niveluri diferite de educaţie, dar joacă şi roluri diferite în diviziunea socială a muncii. Cu aceste roluri ei vor opera cu anumite structuri de cunoaştere mai mult, în detrimentul altora.

Informaţia se identifică, dar se şi descrie, se reprezintă în cadrul unor sisteme diferite aparţinând unor domenii diferite de cunoaştere. Atunci când se determină ce este informativ şi ce nu pentru un domeniu de cunoaştere, stratificarea socială joacă un rol la fel de important ca şi aspectele cognitive. Mai mult, nu puţine dintre domeniile cunoaşterii au astăzi paradigme conflictuale, fiecare cu o perspectivă diferită, mai mult sau mai puţin clară, cu privire la ceea ce reprezintă informaţia, ce reprezintă surse de informaţie şi ce nu, şi ce legitimitate pot avea acestea.

Avem o legătură cu demersul hermeneutic pentru că înţelegerea este strâns legată de indentificarea şi atestarea informaţiilor ca informaţii. În acelaşi timp, identificarea de informaţii şi actul informării sunt legate de şi tributare unui nivel de pre-înţelegere al observatorului.

Capurro[21] a elaborat în mod explicit o „hermeneutică a informației" corelată cu abordările semiotice[22] și cu abordarea cunoscută în ultimele decenii ca *social constructivism*[23] (Frohmann 1990, 1994; Savolainen, 2000).

Martin Heidegger, în *The Question Concerning Technology,* arată că tehnologia este un „pericol suprem" prin influențarea capacității de a asculta, reflecta și a fi martori ai evenimentelor. Prin acest ultim aspect, al influenței mass-media asupra omului ca observator și gânditor al evenimentelor, ideile lui McLuhan sunt întrucâtva de factură heideggeriană. Pericolul grav reiese din supunerea tehnologică a omului, care nu reușește să răspundă la provocarea limitărilor tehnologice, cum spune Heidegger, la *împrejurare-împrejmuire-cuprindere*, sau *Gestell, enframing,* prin faptul că nu înțelege acest *enframing* ca o impunere, ca o reală limitare a ființei în ceea ce are aceasta mai uman — nu realizează că omul nu mai vorbește, ci este vorbit, nu mai ascultă, ci este ascultat... Impoziția tehnologică face ca omul să nu se mai poată nicicum întâlni doar cu sine.[24]

Mai mult, omul nu reușește să realizeze că devine ceva vorbit etc. și că ajunge să existe în acest sens. Pentru Heidegger, ceea ce agresează omul și îl subjugă și îl pervertește prin tehnologie este generat de *enframing,* care este o cerere, o pretenție reclamată de tehnologie. Ca o pretenție sau o creanță asupra terenurilor, așa este și incapacitatea oamenilor sau lipsa lor de voință de a asculta, de a realiza pericolul acesta reprezentat de tehnologia modernă, căci aceasta devine factorul determinant al adevărului. Tehnologia privează omul de rolul de știutor al adevărului ascuns.

Iar faptul de a realiza că tehnologia este un mecanism de ne-autentificare, de falsificare a esenței cunoscătoare a omului ar fi pentru om o putere salvatoare a tehnologiei, mărturisirea a esenței omului și desfășurare a acesteia.[25]

Puterea salvatoare a tehnologiei nu își găsește aceeași claritate de expresie ca atunci când se articulează pericolul reprezentat de tehnologie. Din perspectiva mea, la Heidegger tehnologia este mai mult decât un instrument, o forță revelatoare. Similaritatea sferei semantice a termenului de constelație, *konstellation*, și a termenului din limba germană pentru *enframing,* adică *Gestell,* reprezintă o trimitere metaforică la potențialul salvator al tehnologiei, plasată pe cursul stelar a

---

[21] R. Capurro, *Heidegger uber Sprache und Information*, „Philosophisches Jahrbuch", *88,* 1981, pp. 333–344 și R. Capurro, *Hermeneutik der Fachinformation,* Freiburg, Alber, 1986.

[22] S. Brier, *Information and consciousness: A critique of the mechanistic concept of information*, „Cybernetics and Human Knowing", 7(2/3), 1992, p. 1–24. S. Brier, *What is a possible ontological and epistemological framework for a true universal "information science?" The suggestion of a cybersemiotics* în W. Hofkirchner, (editor), *The Quest for a Unifled Theory of Information. Proceedings of the Second International Conference on the Foundations of Information Science,* Amsterdam, Gordon and Breach, 1999, p. 79–99.

[23] Ca exemplificare, vezi B. Frohmann, *Rules of indexing: a critique of mentalism in information retrieval theory*, „Journal of Documentation", 46,1990, p. 81–101.

[24] Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology,* în *Basic Writings,* vol. editat de David Krell, New York, Harper Collins Publishers, 1993, p. 332.

[25] *Ibidem,* p.337.

misterului.[26] Prin această metaforă, Heidegger conjură cerul de noapte, nenumăratele puncte de lumină aflate la distanță incomensurabilă de percepția umană. Deși fiecare punct luminos ne sporește lumina, noi știm că multe dintre stelele de pe cer au murit de mult timp, s-a pierdut sursa de lumină acolo, la origine. Se sugerează astfel imposibilitatea de a ajunge la adevărul ultim prin tehnologie.

În ceea ce privește elementele etice care pun în lumină investigarea conceptului și categoriei de informație, încă din 1948, în lucrarea sa *Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and the Machine,* Wiener publica următoarele comentarii: „Mi-a devenit clar demult că mașina ultra-rapidă și modernă de calcul era în principiu un sistem nervos ideal pentru un aparat automat de control și că *input*-urile și *output*-urile sale nu trebuie să fie neapărat în forma numerelor și a diagramelor, ci pot foarte bine să fie și, respectiv, citiri de la niște organe artificiale de simț, cum ar fi celulele fotoelectrice și termometrele și performanța motoarelor și a solenoidelor... Mult înainte de Nagasaki și de conștientizarea publică raportată la bomba atomică, am realizat că ne aflăm în fața unei alte potențialități sociale de o importanță nemaiauzită, atât pentru bine, cât și pentru rău"[27].

Norbert Wiener face printre primii observația valorizării informației, precum și a valorii sociale a informației, observație pe care o și argumentează. El spune: „Poate că aș putea clarifica fundalul istoric al situației prezente dacă aș spune că prima revoluție industrială, revoluția «întunecată și satanică», a reprezentat și devalorizarea brațului uman în competiție cu mașinăriile, [iar] revoluția industrială modernă [revoluția calculatoarelor] poate fi interpretată similar, cu referire la creierul uman. Răspunsul [meu] este, desigur, acela că societatea ar trebui să se bazeze mai degrabă pe valorile umane decât pe vânzare și cumpărare. Pentru a ajunge să înfăptuim această societate, va fi nevoie de multă planificare și de multă strădanie"[28].

În general, în scrierile sale despre impactul social și etic al „erei automatizării" care se profila, Wiener examina modalitățile în care pe de o parte informația, interrelaționată cu tehnologia comunicării, pe de altă parte, ar putea afecta – deopotrivă în mod pozitiv și în mod negativ – *valorile umane fundamentale,* cum ar fi viața și sănătatea, munca și bogăția, cunoașterea și abilitatea, creativitatea și fericirea, democrația și libertatea, pacea și securitatea.

Cercetarea de „cotitură" realizată de Wiener asupra implicațiilor etice ale „mașinii ultra-rapide și moderne de calcul", adică ale calculatorului și computerizării și tehnologiilor relaționate cu acestea, face din acest autor o figură centrală a eticii aplicate. Dacă numeroși autori și cercetători vorbesc astăzi despre o „etică a computerului" sau despre o „etică a informaticii" sau chiar despre „etica ICT, a tehnologiilor informației și comunicării", acest lucru i se datorează în mare

[26] *Ibidem,* p. 338–339.

[27] N. Wiener, *Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and the Machine,* New York: John Wiley 1948, p. 36.

[28] *Ibidem,* p. 37–38.

parte şi lui Wiener. Se consideră că „etica informaticii" ar fi sintagma cea mai potrivită pentru domeniul deschis de Wiener, deoarece se implică o preocupare pentru implicaţiile etice ale tuturor mijloacelor de stocare, transmitere şi procesare de informaţie, inclusiv, spre exemplu, percepţia, memoria, tipăriturile, fonograful, telefoanele, telegraful, radioul, televiziunea, computerele şi aşa mai departe.

Norbert Wiener a contribuit decisiv la crearea conceptului de „eră a informaţiei" bazat pe o critică a consecinţelor etice ale tehnologizării şi computerizării. Wiener este printre primii autori care au subliniat importanţa socială şi etică a „erei informaţiei".

Conceptul de informaţii în ştiinţele umaniste sau în ştiinţele sociale şi psihologie este un domeniu de interrelaţionări cu ştiinţele naturale, pe de o parte, şi cu ştiinţele umaniste şi ştiinţele sociale, pe de altă parte. În psihologie, conceptul de informaţie a avut un rol central raportat la aşa-numita revoluţie cognitivă, din 1956 încoace, de asemenea, numit de procesare a informaţiilor paradigmă în psihologie. Această dezvoltare a dat naştere la un domeniu cu totul nou, interdisciplinare numit „ştiinţele cognitive". În conformitate cu ideile prezentate de Dretske[29], informaţia este întotdeauna „ceva relativ la cunoştinţe", un fel de „receptor de fundal", ceva necesar pentru cunoaştere.

Tendinţa de a concepe astfel informaţia a fost criticată ca reducţionistă, în sensul că se consideră că fiinţele umane extrag informaţii din proprietăţile fizice şi chimice ale stimulilor senzoriali. Reducţionismul acestor perspective teoretice este în contrast cu înţelegerea mai hermeneutică şi istorică în care percepţia este, de asemenea, informată de factori culturali, precum şi de informaţii care nu sunt definite sau prelucrate în conformitate cu mecanismele înnăscute din creier, ci în relaţie cu factorul istoric care elaborat criteriile şi mecanismele legate de identificarea, selectarea şi prelucrarea de informaţii.

Mai interesantă este perspectiva lui Bateson prin care informaţia se concepe ca o schimbare în lumea exterioară, ca „o diferenţă, care face diferenţa"[30], care este de fapt o schimbare operaţională determinată de lumea exterioară într-un sistem de observare. Ea se poate referi, de asemenea, răsturnând ordinea din această relaţie, la procesul de a găsi diferenţe.

Pe de o parte, informaţiile sunt un lucru, pe de altă parte, o construcţie psihică. Informaţia ca o diferenţă, în realitate – ca ceva existent independent de un observator – pare să fie punctul de vedere al informaţiilor în inginerie şi ştiinţele naturale, cu toate că, aşa cum am văzut, nu este întotdeauna cazul.

Aspectele semantice şi pragmatice ale utilizării zi de zi a informaţiilor nu sunt de neglijat. Omul este un partener activ pentru tehnologie în procesul de informare.

---

[29] F.I. Dretske, *Knowledge and the flow of Information,* Cambridge, Mass. MIT Press, 1981, p. 80–81.

[30] G. Bateson, *Steps to an Ecology of Mind,* New York, Ballantine Books, 1972, p. 459. Vezi şi G. Bateson, *Mind and Nature: A Necessary Unit,* New York, Dutton, 1979.

O importantă asemănare între tipurile de teorii este rolul de selecție care apare în fiecare dintre acestea. Chiar și în cazul extrem, în care orice interpretare este exclusă, se presupune – ca și în perspectiva de inginerie a metaforei conductei – recunoașterea unui proces de selecție. Cu alte cuvinte, apare o asemănare între sensul de interpretare și selectarea de semnale.

Conceptul de informații asemănătoare face acest lucru posibil. Bar-Hillel a atras atenția asupra capcanelor „semantice" ale terminologiei lui Shannon, în special cu privire la analogiile dintre psihologic și inginerie. S-a dezvoltat o teorie semantică de informații în care să se facă distincția între informație și cantitatea de informații într-un cadru lingvistic. Pentru Dretske, teoria informațiilor semantice se bazează pe distincția între informație și înțeles.

Informațiile nu necesită un proces de interpretare, deși interpretarea este o condiție necesară pentru dobândirea de cunoștințe. El afirmă că cele trei condiții definitorii pe care informațiile trebuie să le îndeplinească ar fi următoarele: (a) Semnalul „de poartă" – cât mai multe informații despre cum s-ar fi generat S fiind „F"; (b) S este „F"; (c) Cantitatea de informații pe care o transportă semnalul despre S (sau include), care cantitatea generată de „este F/entitatea F".[31]

Pe de o parte, informațiile nu reprezintă un concept absolut, pentru că putem dobândi diferite grade de informații despre o sursă. Într-adevăr, „informația este ceea ce este capabil să producă cunoștințe, și din moment ce necesită cunoașterea adevărului, informațiile necesită, de asemenea, cunoașterea adevărului"[32]. Fluxul de informații se bazează pe principiul silogismului: dacă A poartă informațiile B, și B poartă informațiile C, atunci A poartă informațiile C[33].

Conceptul lui Dretske despre informații este diferit de acela de înțeles, dar în principal este legat de sistemele cognitive. Se identifică astfel o relație strânsă între cunoștințe și informații, dar nu este o relație biunivocă, pentru a împrumuta un termen din matematică.

De asemenea, există o relație între informație, credință și încredere, deoarece însăși științificitatea oricărui demers este într-o anumită măsură influențată de acești factori. În aceeași măsură există o relație între informație și ideologie, în special la nivelul la care ideologia se „infiltrează" în convențiile sociale cu referire la felul în care este și cel în care trebuie să fie lumea. Informația trebuie să fie considerată în primul rând ceva relevant cu privire la domeniul în care este receptată, vehiculată, procesată etc. și apoi, trebuie să apară ca ceva ce aduce un plus, o „completare" sau o „noutate". Ca urmare, deja, în recunoașterea și omologarea informației ca informație, în special în domeniile socio-umaniste, apare procesul de selecție de tip ideologic care se aplică în genere cunoașterii din aceste discipline, după cum observa și Michel Foucault.

În „perimetrul" de comunicare și existență politică și socială, individul extrage, procesează, omologhează sau respinge informație specifică relației dintre individ și puterea instituită, relație în care miza puterii individuale este administrată

[31] Dretske, *op. cit.*, 1981, p. 63–64.
[32] *Ibidem*, p. 45.
[33] *Ibidem*, p. 57.

prin elemente care ţin de informaţie, cunoaştere şi comunicare, informaţia specifică, de genul drepturilor şi libertăţilor cetăţeneşti, fiind forma privilegiată de legitimare a subiectivităţii individuale, ca un fundament legitim al acţiunii politice, în mare parte o acţiune de legitimare de tip discursiv.

Michel Foucault afirma: „(...) Presupun că în orice societate producerea discursului este deopotrivă controlată, selecţionată, organizată şi redistribuită prin intermediul unui anumit număr de proceduri care au rolul de a-i conjura puterile şi pericolele, de a-i stăpâni evenimentul aleator, de a evita copleşitoarea, redutabila ei materialitate."[34] Astfel de proceduri sunt de natură informativă. În această familie de asemănare, pentru a folosi o terminologie wittgensteiniană, se încadrează şi procedurile de excludere: interdicţii în zonele sexualităţii şi politicii. „(...) Şi pentru că discursul nu este doar cel ce traduce luptele şi sistemele de dominaţie, ci este acel ceva pentru care şi prin care se duce lupta: este chiar puterea care trebuie cucerită"[35]. Pe lângă interdicţii de tipul celor de mai sus apar şi un „partaj şi o respingere" legate de opoziţia dintre raţiune şi nebunie. În plus, se adaugă şi opoziţia dintre adevăr şi fals, opoziţie ce guvernează o voinţă de adevăr ce stă în spatele puterii discursive.

Pe de altă parte, avem şi sisteme de control interne discursului. Interesant din punctul de vedere al filosofiei politice a comunicării ar fi comentariul. Acesta întăreşte, pe de o parte, statutul textului informativ comentat, adică „statutul său de discurs mereu reactualizabil"[36], dar, pe de altă parte, mai important din perspectiva aleasă, în acelaşi timp articulează în sfârşit ceea ce textul prim articula în tăcere. Ca urmare, comentariul este idealul mijloc de deconstrucţie pentru acele mari naraţiuni ce trec sub tăcere zone întregi de sensuri vitale pentru identităţi până acum marginalizate. Comentariul este discursul democratic favorabil susţinerii drepturilor şi libertăţilor cetăţeneşti. Al doilea aspect interesant din punct de vedere politic este instaurarea de ritual.

Există un anumit ritual care dă sau nu valoare discursului, deschide sau nu anumite zone de discurs (spre exemplu, cu precădere pentru guvernanţi sau cu precădere pentru guvernaţi). „Ritualul defineşte calificarea necesară a indivizilor care vorbesc (şi care în jocul unui dialog, al întrebării sau al recitării, trebuie să ocupe o anumită poziţie şi să formuleze un anumit tip de enunţuri); el defineşte gesturile, comportamentele, circumstanţele şi întreg ansamblul de semne care trebuie să acompanieze discursul; în sfârşit, ritualul fixează eficacitatea presupusă sau impusă a cuvintelor, efectul lor asupra indivizilor cărora li se adresează, precum şi limitele valorii lor constrângătoare. Discursurile religioase, judiciare, terapeutice, în parte şi discursurile politice, nu sunt deloc disociabile de această instaurare a unui ritual care determină pentru subiecţii vorbitori atât proprietăţi singulare, cât şi roluri convenite"[37]. În legătură cu această instaurare ritualică a

[34] Michel Foucault, *Ordinea discursului. Un discurs despre discurs*, Bucureşti, Eurosong & Book, 1998, p. 15.
[35] *Ibidem*, p. 16.
[36] *Ibidem*, p. 25.
[37] *Ibidem*, p. 35.

discursurilor, Michel Foucault subliniază şi aproprierea socială a discursurilor. „Doctrina leagă indivizii de anumite tipuri de enunţări, interzicându-le în consecinţă pe toate celelalte; iar pe de altă parte doctrina utilizează anumite tipuri de enunţări pentru a lega indivizii între ei şi, prin aceasta, pentru a-l diferenţia de ceilalţi. Doctrina efectuează o dublă aservire; a subiecţilor vorbitori la discursuri, şi a discursurilor la grupul, cel puţin virtual, al subiecţilor vorbitori."[38] Vezi de aici mândria de a fi un liberal într-o societate democratică liberală.

Conceptul modern de informaţii, cunoştinţe de comunicare nu are legătură doar cu imagini seculare de mesaje şi mesagerii, ci include, de asemenea, vederea modernă a cunoştinţelor empirice împărtăşite de o comunitate (ştiinţifică).

5. MODERNITATE ŞI POSTMODERNITATE ÎN PERSPECTIVELE DE INVESTIGARE A INFORMAŢIEI

Postmodernitatea deschide conceptul de informaţie spre interpretarea internetului ca o structură de comunicare în care mass-media ar putea fuziona dincolo de o putere centrală sau de o supraveghere de tip panoptic. În *Het on(be)grijpbare publiek* (2004), s-au explorat diverse informaţii şi metafore de comunicare, cum ar fi cea a transmiterii de mesaje, metafora recipient, metafora de a împărtăşi opinii comune, metafora argument, metafora canalului, metafora de control, metafora audienţei care dispare.[39] Aceste metafore îşi au originea în diferite medii culturale. Fenomenele acestea adesea sunt strâns legate de metafore propriu-zise. Acestea trebuie să fie înţelese pentru a fi utilizate creativ, pentru a vedea limitele lor şi pentru a înţelege cum să se aplice cu precizie în diferite situaţii teoretice şi practice.

Deocamdată demersul obişnuit este de a considera informaţiile ca pe o condiţie de bază pentru dezvoltare – tehnologică, socială, politică, economică etc. Cel mai important lucru în politica de informaţii, spre exemplu, este de a lua în considerare informaţiile ca o forţă constitutivă în societate şi, astfel, de a se recunoaşte natura teleologică a sistemelor de informaţii şi servicii.[40] Într-un fel, dacă oamenii au libertatea de a defini termenii cum le place, în realitate definiţiile lor pot întâlni restricţiile demersurilor de teoretizare tehnologizantă, la o extremă, sau ideologizantă, la cealaltă.

Demersurile filosofice moderne şi postmoderne relaţionează conceptul de informare cu cel de acţiune de informare şi cu cel de formare de minte sau şi de caracter, precum şi cu un concept mai larg de instruire. Braman (1989) deschide o discuţie importantă pentru identificarea categoriilor de informaţie din perspectiva factorilor de decizie. Sunt identificate patru categorii majore: (1) informaţia ca resursă; (2) informaţia ca marfă; (3) informaţia ca percepţie de modele;

---

[38] *Ibidem*, p. 37.

[39] Vezi, N. Carpentier, C. Pauwels, Olga Van Oost (editori), *Het on(be)grijpbare publiek*, Bruxelles, VUB Press, 2004.

[40] S. Braman, *Defining information: An approach for policymakers*, „Telecommunications Policy", 73(1), 1989, p. 233–242.

(4) informația ca o forță constitutivă în societate. Există beneficii relative, dar și probleme, relaționate cu fiecare dintre aceste patru concepții. Perspectiva mea este de a corela aceste dimensiuni categoriale care se regăsesc toate în realitatea și în manifestările categoriei și conceptului de informație, interconectate în măsuri diferite (și niciodată toate în aceeași măsură). Definirea informației este, așadar, de asemenea, o chestiune de decizie politică.

Teoreticienii clasici ai societății informaționale sunt considerați Giddens, Habermas, Baudrillard, Vattimo, Lyotard și Castells.

Giddens corelează abordarea conceptului de informație, ca a oricărui alt concept constitutiv al modernității, cu ideea de schimbare socială. Toate aspectele informației, precum și unele corelate cu schimbarea socială sunt în parte corelate cu mass-media, unul dintre principalii *provideri* de informație în modernitate și postmodernitate. Totuși, informația și ideile din mass-media nu doar reflectă lumea socială (așa cum filosofia, odată cu Richard Rorty, nu mai este o oglindă a naturii), ci contribuie la formarea și formatarea acesteia, fiind în același timp centrală pentru reflexivitatea modernă.[41] David Gauntlett, comentator consacrat al lui Giddens, scrie în *Media, Gender and Identity*: „Importanța mass-media în propagarea multora dintre stilurile de viață moderne este evidentă (...) Astfel, mass-media oferă în modernitate posibilități, și celebrează diversitatea, dar permite și numai niște interpretări înguste ale unor anumite roluri în cadrul acestor stiluri de viață moderne – după perspectiva abordată"[42].

În lucrarea *Critica informației, The Critique of Information,* Scott M. Lasch valorifică diversele contribuții moderne și postmoderne în domeniu de la McLuhan, la Bell, Habermas, Giddens, Luhmann, Deleuze și Guattari, Lefebvre, Latour, Haraway, Poster, Luca și alții. Critica informației este informația însăși, insistă acest autor, dar fără a fi o critică transcendentală, metafizică.[43] Informațiile nu sunt în societate sau legate de societate; informațiile sunt societatea, și invers. Această evoluție a fost facilitată de răspândirea tehnologiilor informației și comunicațiilor (TIC), astfel încât toate aspectele vieții sociale sunt, ca la Bruno Latour, sociotehnice, cu acțiune socială, și co-determină rețele de oameni și lucruri. Lash pleacă de la teoria critică și dialectica germană și de la poststructuralismul și postmodernismul francez[44] pentru a susține sfârșitul transcendentalismului, obiectivității sau pozițiilor privilegiate în critica sau analiza socială. În cazul în care societatea este intrinsec informațională, o parte a societății trebuie să fie analizată prin prisma legăturii cu informațiile și prin natura informațiilor. Fenomenele sociale fundamentale, cum ar fi de puterea, capitalul, sociabilitatea și așa mai departe, sunt, de asemenea, în esență, legate de informare și au același caracter. După Castells, Lash analizează ideea că puterea este exercitată informațional și, astăzi, unele grupuri sunt excluse prin excludere informațională; anumite clase,

[41] Anthony, Giddens, *Modernity and self-identity. Self and society in the late modern age,* Cambridge, Polity Press, 1991, p. 214.

[42] David Gauntlett, *Media, Gender and Identity,* Londra, Routledge, 2002, p. 57.

[43] Scott M. Lash, *Critique of Information,* Londra, Sage Publications, 2002, p. 220.

[44] *Ibidem,* p. 8.

B.C.U. "M. EMINESCU" IAȘI

grupuri sau regiuni (spre exemplu, semi-calificații și minoritățile etnice), prin excluderea din fluxurile de comunicare și în raport cu mijloacele de comunicare, devin din ce în ce mai irelevante pentru acumularea informațională, care acum nu mai are loc „pe spatele lor", ci în spatele lor.[45] Prin urmare, Lash crede că rezistența sau răspunsul la acțiunile și agresiunile puterii trebuie să fie informațională, în timp real.

Posibilitatea aceasta care intrigă, legată de rezistență politică și critică politică a informației, pe care el o sugerează, este o trecere de la formele convenționale de analiză socială și de critică și la noua artă conceptuală ca noi practici de critică socială și politică, sau, poate, la o fuziune a artei și a criticii sociale și politice. Teoria socială și cercetarea care se concentrează asupra mass-media a noilor tehnologii, pe de o parte, și pe procesele sociale, pe de altă parte, beneficiază pe undeva de familiarizarea cu arta conceptuală contemporană și cu mass-media digitală. Dar acest lucru funcționează în ambele sensuri datorită naturii neliniare a puterii care se manifestă în economie, economia politică, drept, sociologie, psihologia socială și a noilor mijloace media. În momentul de față, artiștii contemporani, mass-media și designerii rămân voci din păcate marginale. În același timp este instructiv faptul că unele tehnologii au început ele însele să facă artă, ca mijloc de trecere de la terminologia societății informaționale, la semnalele societății cunoașterii.

6. SOCIETATEA INFORMAȚIONALĂ, SOCIETATEA CUNOAȘTERII ȘI GLOBALIZAREA. PERSPECTIVE VIITOARE PENTRU INVESTIGAȚIE

Dezvoltarea și utilizarea pe scară largă a rețelelor de calculatoare după sfârșitul celui de-Al Doilea Război Mondial și apariția științei informațiilor ca disciplină în anii 1950 arată că, deși cunoștințele și comunicarea acesteia sunt fenomene de bază al oricărei societăți umane, apariția tehnologiei informației și a impactului acesteia la nivel mondial sunt elementele care caracterizează societatea umană contemporană ca pe o societate informațională.

În ceea ce privește costurile și beneficiile acestei Ere a Informației, Andrei Codrescu[46] oferă două perspective emblematice. Pe de o parte, avem entuziasmul legat de tehnologizare surprins în schița *The Dog with the Chip in His Neck* în care evidențiază avansarea spre o conectivitate și comunicare generalizată om-computer, și câine (animal de casă și prieten)-computer-om, pentru a ajunge la concluzia că „a fi un *chip* electronic în gâtul cuiva ar putea deveni cel mai frumos compliment", căci aceste dispozitive vor ocupa centrul existenței umane. Pe de altă parte, autorul vorbește despre oroarea și ura omului în fața mașinii ca monstruozitate care îi uzurpă umanitatea, locul de muncă (așa ca în cazul *luddit*-ilor din Anglia) etc.

---

[45] *Ibidem*, p. 5.

[46] Andrei Codrescu, *The Dog with the Chip in His Neck*, St. Martin's Press, New York, 1996, p. 85–88.

În relație cu această poziționare se situează și teama de tehnologizare și informatizare ca aducătoare de control generalizat, absolutizat și autoritarist, a unei dictaturi a lui *Big Brother* informatizat, care anunță sfârșitul sferei private. Dar acest subiect este pe de o parte, amplu și ar merita poate o discuție separată, iar pe de alta este un subiect care pierde din interes deși rămâne actual, fiind extrem de frecventat în cheia lamentării.

Revenind la ideea lui Giddens[47] că societatea informațională globală trebuie să îi răspundă globalizării la nivel global, și nu doar național sau local, în contextul unui al doilea val de democratizare, putem încadra într-un astfel de cadru Rezoluția Adunării Generale ONU nr. 56/183 din 21 decembrie 2001 care sprijinea realizarea unui Summit Mondial al Societății Informaționale, World Summit on the Information Society[48] sau WSIS, cu două faze. Prima a avut loc la Geneva, 10–12 decembrie 2003, iar a doua în Tunis, 16-18 noiembrie 2005.

Obiectivul primei faze a fost acela de a contura o declarație clară de voință politică în ceea ce privește poziția ONU legată de societatea informațională globală. S-a intenționat să se identifice pașii de urmat pentru a pune bazele unei „societăți informaționale globale (cu beneficii) pentru toți", reflectând cât mai mult din diferitele interese în joc. În acest scop, lucrările au implicat aproape 50 de șefi de stat și de guvern, precum și vicepreședinți, 82 de miniștri, 26 de vice-miniștri, dar și reprezentanți de nivel înalt ai organizațiilor internaționale, din sectorul privat și din societatea civilă, care și-au oferit sprijinul politic pentru două documente: *Declarația de Principii de la Geneva* și *Planul de Acțiune de la Geneva*, adoptate pe 12 decembrie 2003.

Summitul și evenimentele conexe au adunat peste 11 000 de participanți din 175 de țări. *Planul de acțiune de la Geneva* era corelat cu aspecte precum rolul autorităților guvernamentale și al tuturor jucătorilor implicați în bunul mers al societății (*stakeholders*), în promovarea tehnologiilor informaționale și de comunicare (ICT) pentru dezvoltare, dezvoltarea infrastructurii informaționale și de comunicare, accesul la informație și cunoaștere, construirea de capacități, sporirea încrederii și securității în utilizarea ICT-urilor, stimularea mediului informațional, promovarea aplicațiilor ICT (e-guvernarea, e-afacerile, e-sănătatea, e-angajările de forță de muncă, e-mediul înconjurător, e-agricultura și e-știința), promovarea diversității culturale și identitare, a diversității lingvistice și a substanței locale, studiul relaționării mass-media cu societatea informațională, dimensiunile etice ale societății informaționale, precum și cooperarea regională și internațională. În faza a doua, obiectivul l-a constituit declanșarea *Planului de Acțiune de la Geneva*. S-au implicat în această fază aproape 50 de șefi de stat și de guvern, precum și vicepreședinți, 197 de miniștri, viceminiștri, dar și reprezentanți de nivel înalt ai organizațiilor internaționale, din sectorul privat și din societatea civilă, în total mai mult de 19 000 de participanți din 174 de țări, pentru a găsi

[47] Anthony Giddens, *Modernity and Self-identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, Polity Press, 1991; și A. Giddens, prezentare la Radio BBC, disponibilă la http://news.bbcxo.uk/hi/english/static/events/reith 99/

[48] Vezi http://www.itu.int/wsis/basic/index.html

soluții și pentru a ajunge la înțelegeri cu privire la buna guvernare, cu implicarea societății civile și a mediilor de afaceri, precum și a tuturor factorilor interesați, cu utilizarea internetului, analiza mecanismelor de finanțare a acestui obiectiv, dar și continuarea și implementarea documentelor de la Geneva și Tunis.

Aceşti paşi înspre o lume mai conectată angajează mecanisme de motivare în implicarea democratică şi de formare a parteneriatelor de cooperare care vor răspunde provocărilor din sectorul ICT. Principala provocare ridicată de societatea informatizată este dihotomia digitală a lumii. În acest sens, principala întrebare ridicată de summiturile ONU pe această temă este următoarea: se va transforma dihotomia digitală într-o sursă de oportunități, cel puțin digitale, pentru toți? Angajamentul liderilor lumii la WSIS este testat de realitățile transformării lumii contemporane.

Țările sunt chemate să cântărească marele potențial oferit de ICT-uri, iar multe dintre ele progresează deja în direcția îndeplinirii scopurilor de conectivitate promovate de către WSIS. Problemele apar în adaptarea modelelor și a politicilor propuse de ONU cu ocazia acestor summit-uri, precum și în capacitatea de adaptare a creatorilor de politici și regulamente din plan național și local. Există o bază de date de propuneri punctuale și de politici publice în această problematică, care pe de o parte se va dovedi utilă, dar care, pe de alta, indică deja tipul de eforturi multiple ce trebuie întreprinse pentru a ameliora falia digitală dintre națiuni și pentru a oferi un acces universal la ICT-uri. Progresele înregistrate se înscriu în zona ofertei de asistență pentru dezvoltarea capacităților și abilităților specifice, în zona sporirii conștientizării cu privire la aspectele legate de securitatea sistemelor informaționale și pregătirea apariției unui mediu sigur și democratic pentru o și mai bună conectivitate a societății informaționale globalizate.

În 2009, Forumul WSIS s-a reunit la Geneva în perioada 18-22 mai explorând ceea ce Giddens numea valul următor al democratizării prin conceptualizări actuale, cum ar fi și analiza implementării noțiunii de „multi-stakeholder" a cetățeanului implicat în buna guvernare, într-o societate de apartenență pe care o consideră, în mod cosmopolit, strâns conectată la societatea informațională globală și la care se raportează ca la un fel de „afacere" personală în care deține „acțiuni".

Accentul ar trebui să cadă pe acesta miză fie a accentuării, fie a atenuării faliei dintre săraci și bogați, prin dihotomia dintre lumea informatizată și cea neinformatizată și prin fragmentarismul adus de globalizare, care poate fi transferat în plan informatizat și virtual. Există pericolul ca lumile bogaților să devină și mai „etanșe" datorită societății contemporane informatizate, pe care Giddens o anunță ca pe o lume „luată prin surprindere".

CONCLUZII

Informația este într-adevăr o categorie nouă, dar nu poate fi plasată conceptual, în mod eclectic, pe lângă categoriile anterioare fizice, filosofice sau sociologice și politice. Informația este atât o categorie diferită de cele strict fizice

clasice sau din fizica cuantică, cât şi una cu un grad superior de complexitate şi cu implicaţii sociale, politice, etice şi culturale superioare. Deşi informaţia nu este nici direct reductibilă la categorii clasice, nici nu este o categorie radical diferită faţă de cele de masă şi de energie, în contextul proceselor individuale de cunoaştere, dar şi în contextul social-politic ea are un caracter emergent, care transcende cadrul teoriei sistemice. Din perspectiva ştiinţelor naturii, conceptul şi categoria de informaţie sunt de corelat cu teoretizările şi modelările noţiunilor de eveniment, proces, sistem, reducerea „zgomotului", suplinirea unei „lipse". Dintr-o perspectivă etică, teoretizarea informaţiei este de corelat cu noţiuni ce conduc spre ideea de „risc" al unei societăţi tehnologizate care nu este „corectată" de o hegemonie a valorilor umaniste, ci este susţinută de o hegemonie a valorilor pieţei libere. Societatea informaţiei discută tocmai riscurile şi beneficiile tehnologizării şi informatizării, toate acestea supralicitate prin globalizare.

BIBLIOGRAFIE

Austin, J. L. *Philosophical Papers,* editori J.C. Urmson şi GJ. Warnock Oxford, Clarendon Press, 1961.

Bar-Hillel, Y. *Language and Information,* Londra, Addison-Wesley, 1973.

Bar-Hillel, Y şi Carnap, R. *Semantic information,* „British Journal of Science", no. 4, 1953, pp. 147–157.

Bateson, G. *Steps to an Ecology of Mind,* New York, Ballantine Books, 1972.

Bateson, G. *Mind and Nature: A Necessary Unit,* New York, Dutton, 1979.

Bell, D. *The coming of the post-industrial society: A venture in social forecasting,* New York, Basic Books, 1973.

Braman, S. *Defining information: An approach for policymakers,* „Telecommunications Policy", 13(1), 1989, pp. 233–242.

Brier, S. *Information and consciousness: A critique of the mechanistic concept of information,* „Cybernetics and Human Knowing", 1(2/3), 1992, pp.1–24.

Brier, S. *What is a possible ontological and epistemologica! framework for a true universal "information science?" The suggestion of a cybersemiotics,* în Hofkirchner, W. (editor), *The Quest for a Unified Theory of Information. Proceedings of the Second International Conference on the Foundations of Information Science,* Amsterdam, Gordon and Breach, 1999, pp. 79–99.

Brey, P. *Disclosive Computer Ethics,* „Computers and Society". 30, 2000, pp. 4,10–16.

Bynum, T.W. *The Foundation of Computer Ethics,* „Computers and Society", iunie, 2000, pp. 6–13.

Capurro, R. *Heidegger iiber Sprache und Information,* „Philosophisches Jahrbuch", *88,* 1981, pp. 333–344

Capurro, R. *Hermeneutik der Fachinformation,* Freiburg, Alber, 1986.

Capurro, Raffael şi Hjorland, Birger, *The Concept of Information* în „Annual Review of Information Science and Technology", Ed. B. Cronin, Vol. 37 (2003) Chapter 8, pp. 343–411.

Carpentier, N., Pauwels, C. şi Oost, Olga Van (editori), *Het on(be)grijpbare publiek,* Bruxelles, VUB Press, 2004.

Codrescu, Andrei, *The Dog with the Chip in His Neck,* St. Martin's Press, New York, 1996.

Dretske, F.I. *Knowledge andtheflow of information,* Cambridge, Mass. MIT Press, 1981.

Edelman, Murray, *Politica şi utilizarea simbolurilor,* traducere de Ruxandra Nichita, Iaşi, Editura Polirom, 1999.

Foucault, Michel, *Ordinea discursului. Un discurs despre discurs,* Bucureşti, Eurosong&Book, 1998.

Fiske, John, *Introducere în ştiinţele comunicării,* trad. de Monica Mitarcă, Iaşi, Polirom, 2003.

Frohmann, B. *Rules of indexing: a critique of mentalism in information retrieval theory*, „Journal of Documentation", 46, 1990, pp. 81–101.
Gauntlett, David, *Media, Gender and Identity,* Londra, Routledge, 2002.
Giddens, Anthony, *Modernity and self-identity. Self and society in the late modern age,* Cambridge, Polity Press, 1991.
Gorniak-Kocikowska, K. *The Computer Revolution and the Problem of Global Ethics*, „Global Information Ethics", în revista *Science and Engineering Ethics,* 2.2, 1996, pp. 177–190.
Heidegger, Martin, *The Question Concerning Technology,* în *Basic Writings,* vol. editat de David Krell, New York, Harper Collins Publishers, 1993.
Hofkirchner, W. Ed. *The quest for a unified theory of information. Proceedings of the Second International Conference on the Foundations of Information Science,* Amsterdam, Gordon and Breach, 1999.
Johnson, D.G. *Is the Global Information Infrastructure a Democratic Technology*? „Computers and Society". 1997, septembrie, 20–26.
Lash, Scott M. *Critique of Information,* Londra, Sage Publications, 2002.
Machlup, F. şi Mansfield U. (editori), *The Study of Information. Interdisciplinary Messages,* New York, Wiley, 1983.
McLuhan, M. *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man,* Toronto, Univ. of Toronto Press, 1962.
McLuhan, M. *Understanding Media: The Extensions of Man,* Mass., MIT Press, cu o introducere de Lewis H. Lapham 1994 (1964).
McLuhan, M. *The Medium is the Massage: An Inventory of Effects,* cu Quentin Fiore, editată de Jerome Agel, Berkeley, Gingko Press, 2001 (1967).
McLuhan, M. *Texte esenţiale,* Bucureşti, Editura Nemira, 2006.
Perez, Gutierrez M. *El fenomeno de la informacion. Una aproximacion conceptual al flujo informativo,* Madrid, Trotta, 2000.
Shannon, C. E. *A Mathematical Theory of Communication*, „Bell System Technology Journal", vol. 27, 1948, p.623–656.
Shannon C. E.şi Weaver, W. *The Mathematical Theory of Communication,* Illinois, University of Illinois Press, 1949.
Smart, J. J. C. *A Note on Categories*, „British Journal for the Philosophy of Science", Vol. 4, No. 15, 1953, p. 227–8.
Simons, Peter *Meaning and Language* în Barry Smith şi David W. Smith (eds.) *The Cambridge Companion to Husserl. Cambridge: Cambridge University Press,* 1995.
Smith, Barry, *Ontology*, în *Blackwell Guide to the Philosophy of Computing and Information,* Oxford, Blackwell, 2003.
Smith, David W. *Husserl,* London, Routledge, 2007.
Sternberg, Robert J. *Thinking and Problem solving,* New York, Academic Press, 1998.
Weaver, W. *The Mathematics of Communication*, „Scientiflc American", vol. 181, p. 11–15.
Wiener, N. *Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and the Machine,* Boston, MA: Technology Press, 1948.
Wiener, N. *The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society,* Houghton Mifflin, 1950 (a doua ediţie, Doubleday Anchor, 1954.)
Wiener, N. *Man and the Machine*, interviu cu Norbert Wiener, „Challenge", 1959, iunie, 36–41.

BCU IAŞI

EXISTENȚĂ ȘI REALITATE ÎN FIZICA CONTEMPORANĂ

ADRIAN NIȚĂ

Într-o lucrare devenită clasică, Newton scria că *hypotheses non fingo*, o formulare aparent misterioasă dacă este luată în sens literal: „nu imaginez ipoteze". Marele savant se referea la faptul că filosofia naturală pe care a construit-o în *Principia mathematica* se bazează pe luarea în considerare în mod exclusiv a fenomenelor. Sarcina fizicii era aceea de a studia fenomenele și de a obține pe o cale inductivă legile ce guvernează fenomenele.

La două sute de ani după Newton, un alt mare fizician, Albert Einstein, preciza că fizica nu poate proceda inductiv, pe baza observației și experimentului, căci realitatea este diferită, în general, de multe dintre intuițiile simțului comun. Sarcina fizicianului nu este deducerea legilor naturii din fenomenele reale, ci inventarea legilor obiectelor, fenomenelor sau proceselor.

Această schimbare de atitudine cu privire la sarcina fizicii, nu ascunde oare o schimbare de atitudine cu privire la realitate? Pentru a vedea răspunsul, ne propunem să recurgem, în capitolul 1, o privire istorică asupra problemei realității în fizica clasică și în fizica contemporană. Cum descrierea realității se face de către fizicieni cu ajutorul limbajului, vom prezenta în capitolul 2 câteva considerații despre rolul limbajului în tratarea problemei realității. Deoarece problema realității a generat discuții aprinse în filosofia științei, vom prezenta, în capitolul 3, câteva aspecte privitoare realism, mai precis, la feluri de realism. În capitolul 4 vom prezenta criteriile realității, iar în capitolul 5 vom prezenta principalele modalități de reconstrucție a realității fizice.

CONSIDERAȚII INTRODUCTIVE

Două considerații se cer a fi făcute încă de la început. În primul rând, pentru fizicieni, fie cei din perioada clasică, fie din cea contemporană, nu este nevoie de introducerea unei distincții între existență și realitate; cu toții se referă într-un mod interșanjabil la cei doi termeni. În al doilea rând, realitatea (sau existența) este caracterizată ca fiind ceea ce se află independent de subiectul cunoscător, adică lumea exterioară reală. După Einstein, credința „într-o lume exterioară independentă de subiectul cunoscător stă la baza întregii științe a naturii. Întrucât percepțiile ne dau numai o informație indirectă asupra acestei lumi exterioare sau asupra realității fizice, aceasta nu poate fi sesizată de noi decît pe o cale speculativă. De aici ducurge că concepțiile noastre asupra realității fizice nu pot fi

niciodată definitive. Trebuie să fim permanent pregătiți să schimbăm aceste concepții – adică fundamentul axiomatic al fizicii – pentru a fi în acord cu faptele într-o modalitate perfectă din punct de vedere logic."[1]

Credința în existența unei lumi exterioare nu este altceva decât o idee a simțului comun, dar una pe care fizicianul o rafinează. După Einstein, această credință se bazează pe experiențele senzoriale pe care le avem. Astfel, primul pas spre postularea unei lumi exterioare reale este făcut prin formarea noțiunii de obiect corporal. Noi desprindem mental din multitudinea experiențelor senzoriale anumite complexe de senzații care se repetă, cărora le atașăm un concept, respectiv cel de obiect corporal. Se observă că, din punct de vedere logic, conceptul „obiect corporal" nu este identic cu totalitatea impresiilor senzoriale, ci este o creație liberă a spiritului nostru. Cu toate acestea, conceptul își datorează semnificația în mod exclusiv impresiilor senzoriale pe baza cărora s-a format. Al doilea pas în postularea unei lumi exterioare reale constă în aceea că, în gândirea noastră, atribuim conceptului de obiect corporal o semnificație în mare măsură independentă de impresiile senzoriale în legătură cu care a luat ființă, având în vedere faptul că este vorba de un obiect care are o existență reală. Îndreptățirea acestei postulări constă exclusiv în faptul că, prin intermediul conceptelor de acest fel, ca și al relațiilor mentale dintre ele, reușim să ne orientăm în labirintul impresiilor senzoriale. Aceste concepte și relații ni se par mai solide și mai statornice decât o experiență senzorială individuală. Pasul următor este dat de legarea conceptelor între ele pentru a forma propoziții despre realitate. După Einstein, despre modul în care trebuie legate conceptele și despre modul cum ar trebui să le coordonăm cu experiențele senzoriale, nu se poate spune nimic apriori. În acest caz, decide numai succesul în edificarea unei ordini, necesară este doar enunțarea de reguli privind legăturile dintre concepte, căci altfel nu ar fi posibilă cunoașterea. Aceste reguli sunt asemenea regulilor unui joc, care, deși arbitrare, sunt suficient de precise pentru a permite efectuarea jocului[2].

Conceptele legate în mod direct și intuitiv cu complexele de experiențe senzoriale sunt numite de marele fizician „concepte primare". Acestea constituie temelia pe care se formează apoi restul conceptelor și prin care se leagă conceptele între ele pentru a forma propoziții. Este evident că propozițiile sunt parțial definiții ale conceptelor și enunțuri deductibile logic din acestea, iar în parte propoziții ce nu decurg din definiții, ci enunță relații între concepte primare și astfel între experiențele senzoriale. „Propoziții de acest din urmă fel sînt, «aserțiuni despre realitate» sau ,«legi ale naturii», adică propoziții care trebuie să fie confirmate prin raportare la experiențe senzoriale cuprinse sub concepte primare. Care dintre propoziții trebuie să fie considerate drept definiții și care drept legi ale naturii, depinde în mare măsură de formularea aleasă; o atare diferențiere este însă cu adevărat necesară numai atunci cînd vrem să aflăm în ce măsură întreg sistemul conceptual considerat posedă, din punct de vedere fizic, un conținut."[3]

---

[1] Einstein, *Cum văd eu lumea*, București, Humanitas, 1992, p. 58.
[2] *Ibidem*, pp. 98–99.
[3] *Ibidem*, p. 101.

În fizica newtoniană, realitatea era caracterizată prin conceptele de spațiu, timp, punct material și forță, astfel încât realitatea fizică nu era altceva decât ansamblul mișcărilor punctelor materiale în spațiu, guvernate de legi determinate. Cum punctul material este singurul mod de a ne reprezenta realitatea, în măsura în care acesta se află în mișcare, corpurile perceptibile au constituit punctul de plecare în formarea conceptului de punct material. Punctul material a fost imaginat drept analog al corpului mobil, dar făcându-se abstracție de formă, întindere, orientare în spațiu, proprietăți intrinseci, păstrând inerția și translația și adăugând conceptul de forță. Corpurile materiale, care au dus la formarea conceptului de punct material, au fost considerate la rândul lor drept sisteme de puncte materiale[4].

Acest sistem atomist și mecanicist a fost completat ulterior cu ideea de câmp, la care o contribuție fundamentală a avut-o Maxwell. Acesta a arătat că tot ceea ce se cunoaștea atunci despre lumină și fenomenele electromagnetice se poate exprima într-un sistem de ecuații diferențiale parțiale, în care câmpurile electric și magnetic apar ca variabile dependente. Einstein este îndreptățit astfel să conchidă: „înainte de Maxwell oamenii concepeau realitatea fizică – în măsura în care aceasta se presupune că reprezintă fenomene naturale – ca puncte materiale ale căror modificări nu constau decît în mișcări supuse ecuațiilor diferențiale totale; după Maxwell, realitatea fizică este concepută ca fiind reprezentată de câmpuri continue, inexplicabile în termeni mecanici, supuse ecuațiilor diferențiale parțiale. Această schimbare a conceptului de realitate este cea mai profundă și fertilă schimbare care s-a produs în fizică după Newton."[5]

Cea mai recentă creație a fizicii teoretice, și anume mecanica cuantică, diferă fundamental atât de programul newtonian, cât și de cel maxwellian, având în vedere faptul că mărimile care apar în legile teoriei cuantice nu pretind că ar descrie realitatea fizică, ci doar probabilitatea de apariție a unei realități fizice avute în vedere[6]. Așa se face că la întrebarea dacă reprezintă o funcție a teoriei cuantice o stare reală în același sens, ca și un sistem de puncte materiale sau un câmp elecromagnetic, Einstein susține că ezită să ofere un simplu răspuns afirmativ sau negativ. O funcție ψ enunță care este probabilitatea de a găsi o anumită mărime fizică q într-un interval dat. Această probabilitate poate fi stabilită empiric, ca o mărime reală certă. Dar cum stau lucrurile cu valarea lui q măsurată în fiecare caz în parte? Are sistemul individual respectiv această valoare q încă înainte de măsurare? Aceasta este o întrebare care nu are un răspuns determinat în cadrele teoriei, deoarece prin măsurătoare are loc o intervenție asupra sistemului; astfel încât se poate susține că sistemul primește valoarea q abia prin măsurătoare[7].

Ajunși în acest punct, nu este lipsit de interes să vedem cum caracterizează realitatea un savant de azi cum este Roger Penrose. Imaginea despre lume dată de fizica clasică (adică fizica newtoniană și relativitatea einsteiniană, deci fizica de

[4] *Ibidem*, pp. 58–59. A se vedea și remarca din *Note autobiografice* cu privire la programul newtonian: realitatea era reprezentată de puncte materiale în spațiu și timp (Einstein, *op. cit.*, p. 189).

[5] *Ibidem*, p. 61. A se vedea și remarca din *Note autobiografice* : Maxwell reprezenta realitatea printr-un câmp în spațiu și timp (Einstein, *op. cit.*, p. 189).

[6] *Ibidem*, p. 61.

[7] Einstein, *op. cit.*, pp. 189–190.

dinainte de apariția, în jurul anului 1925, a fizicii cuantice) arată în primul rând existența noțiunii de spațiu-timp, ce joacă un rol fundamental, fiind arena în care se desfășoară totul conform legilor fizicii. Există apoi obiectele fizice, care sunt supuse unor legi matematice precise. Obiectele fizice sunt fie particule, fie câmpuri. În ce privește particulele, se spune puțin despre natura și caracteristicile lor distincte, cu excepția faptului că fiecare are propria linie de univers și că posedă o masă de repaus individuală și, poate, sarcină electrică. Câmpurile sunt date foarte precis, și anume câmpul electromagnetic ascultă de ecuația lui Maxwell, iar cel gravitațional de ecuațiile lui Einstein[8]. Având în vedere această imagine asupra realității clasice, Penrose conchide că realitatea materială, conform fizicii clasice, „este un lucru cu mult mai nebulos decât s-a considerat. Măsurarea ei cantitativă, și chiar problema dacă există sau nu, depinde de probleme fundamentale subtile și nu poate fi lămurită decât local."[9]

Și după Penrose imaginea despre lumea reală dată de fizica cuantică este mai complicată. Descrierile date de teoria cuantică se aplică în mod convingător doar la nivelul cuantic, adică la molecule, atomi și particule subatomice. Se poate aplica și la dimensiuni mai mari, dar numai atâta timp cât diferențele de energie dintre posibilitățile alternative rămân foarte mici. La nivel cuantic, alternativele trebuie tratate drept obiecte ce pot coexista, sub forma unui tip de superpoziție cu ponderi formate din numere complexe (numite „amplitudini de probabilitate"). Fiecare totalitate diferită de alternative cu ponderi complexe definește o stare cuantică, iar fiecare sistem cuantic trebuie descris printr-o stare cuantică. Adesea, nu se poate spune nimic despre care anume trebuie să fie alternativele efective ce compun o stare cuantică. Dar câtă vreme sistemul rămâne la nivel cuantic, starea cuantică evoluează complet *determinist*, după ecuația lui Schroedinger.

Sub un alt aspect, cel al obiectivității, se poate susține că starea cuantică dă o descriere *obiectivă*, dar una care apare adesea complicată sau chiar contradictorie. Când este vorba de mai multe particule, stările cuantice devin complicate, căci particulele individuale nu posedă stări proprii, ci există numai în amestecuri cu alte particule. Fizica cuantică apare, deci, ca fiind *nelocală*, particulele neputând fi tratate drept entități ce există în mod independent[10].

LIMBAJ ȘI REALITATE

Apariția celor două mari teorii ale fizicii actuale, teoria relativității și teoria cuantică, a generat serioase probleme legate de interpretare și limbaj: cum ar trebui să se vorbească despre noțiunea spațiu-timp? Trebuia oare „considerată contracția Lorentz a corpurilor în mișcare ca o contracție reală sau doar una aparentă? Trebuia să se spună că structura spațiu-timpului era realmente diferită de aceea pe care o admiseserăm sau trebuia să se spună că rezultatele experimentale puteau fi corelate

[8] Roger Penrose, *Mintea noastră cea de toate zilele*, trad. de Cornelia Rusu, Mircea Rusu, București, Editura Tehnică, 2006, p. 377.
[9] *Ibidem*, p. 385.
[10] *Ibidem*, pp. 524–525.

matematic într-o manieră care corespundea acestei noi structuri, în timp ce spațiul și timpul, fiind modul universal și necesar prin care ne apar lucrurile, rămâneau ceea ce au fost întotdeauna?"[11] Explicația pentru dificultățile ridicate de noua situație a fizicii era aceea că nu exista un limbaj care să dea seama de noua situație a fizicii. Conceptele folosite de fizicieni erau cele vechi, utilizate și de savanții din vechime, or, noua realitate la care se făcea referire în fizică nu mai permitea utilizarea conceptelor de spațiu, timp etc. proprii vechilor teorii. După Newton, spațiul și timpul sunt reale, adică sunt substanțe ce au ființă absolută, și sunt discrete. Putând exista în lipsa lucrurilor, spațiul și timpul apar ca un cadru în care se desfășoară evenimentele, dar un cadru ce poate fi gol, ce poate exista chiar și în absența lucrurilor. Spre deosebire de el, Leibniz susține că spațiul și timpul sunt ideale, adică ceva de natură relațională. Fiind continue, spațiul și timpul nu pot exista în absența lucrurilor. Vom detalia disputa Leibniz – Newton despre spațiu și timp prin dezbaterea cu privire la continuitate[12].

Continuitatea este susținută atât de simțul comun, datorită perceperii lucrurilor și evenimentelor ca desfășurându-se fără treceri bruște, și astfel a posibilității de a diviza la infinit orice interval de timp, cât și de considerente de natură filosofică, științifică ori teologică. Faptul că simțul comun are un fundal filosofic și/sau teologic și că este mereu „alimentat" de noile cuceriri ale științei este ilustrat cât se poate de bine de dezbaterea în privința continuității timpului ce a opus pe Newton lui Leibniz. Celebrul savant englez susține *discontinuitatea timpului* pe baza argumentului indivizibilității și argumentului neuniformității. Newton susține *indivizibilitatea* timpului întrucât nu ne putem imagina că părțile sale s-ar separa unele de altele fără să ne imaginăm că ies afară din ele însele[13]. Al doilea argument este dat de *neuniformitatea* timpului, căci, dacă presupunem prin absurd că timpul este uniform, trebuie să admitem că nicio parte a timpului nu se va deosebi de altă parte și că în acest fel, dacă corpurile create într-un anumit timp (să zicem t_1) ar fi fost create în alt timp (de exemplu t_2), acestea nu ar fi fost totuși create decât în același timp, ceea ce este absurd[14].

După Leibniz, timpul este *continuu* întrucât este *divizibil* și *uniform*. Demonstrația *divizibilității* timpului susține că dacă timpul poate subzista fără părți, atunci trebuie ca timpul infinit (trebuie subliniat că și Newton susține infinitatea timpului) să poată subzista fără anumite durate de timp finite, ceea ce este imposibil. În cea de-a patra scrisoare către Clarke, Leibniz scrie, cu referire la spațiu, ceea ce este valabil și despre timp: „A spune că spațiul infinit este lipsit de părți înseamnă a spune că el nu este alcătuit din spațiile finite și că spațiul infinit ar

---

[11] Heisenberg, *Limbaj și realitate în fizica modernă*, în Ilie Pârvu (ed.), *Epistemologie*, p. 386.

[12] Vezi Adrian Niță, *Timp și continuitate*, „Academica", nr. 26, mai 2004, anul XIV, nr. 163, pp. 37–39.

[13] I. Newton, *Principiile matematice ale filosofiei naturale*, traducere de V. Marian, București, Editura Academiei, 1956, pp. 30–32. A se vedea de asemenea argumentul formulat de Clarke în disputa cu Leibniz, în G.W. Leibniz, *Opere filozofice*, traducere de C. Floru, București, Editura Științifică, 1972, p. 552.

[14] Newton, *op. cit.*, pp. 30–32. A se vedea de asemenea argumentul formulat de Clarke în disputa cu Leibniz, în Leibniz, *op. cit.*, p. 561

putea subzista chiar dacă toate spațiile finite ar fi reduse la nimic, ceea ce ar fi ca și cum, în ipoteza carteziană a unui Univers corporal întins, fără margini, s-ar spune că acest Univers ar putea subzista atunci cînd toate corpurile care îl compun ar fi reduse la nimic"[15].

Teza *uniformității* este apărată prin susținerea că toate părțile timpului sunt perfect asemenea și, mai mult, că sunt identice, dar numai *fără* lucrurile și evenimentele ce există sau se desfășoară în timp. Este absurd să credem că universul ar fi avut o altă poziție în timp și spațiu decât cea pe care o are în mod efectiv. „Presupunând că cineva întreabă de ce Dumnezeu n-a creat totul cu un an mai devreme, și ar voi să conchidă de aici că Dumnezeu a făcut un lucru pentru care nu poate exista nicio rațiune care să explice de ce a fost făcut astfel, mai degrabă decât altfel – i s-ar răspunde că argumentarea lui ar fi adevărată dacă timpul ar fi ceva în afara lucrurilor temporale; căci, în adevăr, n-ar putea exista nicio rațiune pentru care lucrurile să fi fost plasate mai degrabă în anumite momente decât în altele, succesiunea lor rămânând aceeași. Dar tocmai aceasta dovedește că momentele luate deosebit de lucruri nu sunt nimic, și că ele nu consistă decât în ordinea succesivă a lucrurilor; ordinea aceasta rămânând însă aceeași, cele două stări, cea pe care am imaginat-o și care există acum, nu ar diferi prin nimic și nu ar putea fi deosebite una de alta"[16].

Consecința acestor susțineri este că în vreme ce pentru Newton timpul nu are început, fiind o substanță absolută, pentru Leibniz timpul are început, fiind de natură relațională, adică un principiu al raporturilor de succesiune și simultaneitate. Deși Newton apără teoria creației din nimic, nu a considerat că începutul universului implică începutul timpului, spre deosebire de Leibniz, care consideră că începutul timpului coincide cu începutul lumii. Cu toate acestea, eternitatea lui Dumnezeu este menținută în teoria leibniziană prin adoptarea ideii că existența sa este în afara timpului.

Aceste considerații istorice ne arată imensa depărtare la care se află conceptele de spațiu și de timp din fizica actuală, imposibilitatea separării lor, rolul fundamental jucat de conceptul de „continuul spațiu-timp" etc. Interpretarea teoriei relativității poate avea ca punct de plecare faptul că la viteze mici, lente în raport cu viteza luminii, noua teorie este identică cu cea veche. Modalitatea în care simbolurile matematice trebuiau corelate cu măsurătorile și cu termenii limbajului era evidentă. Nu exista nicio ambiguitate asupra semnificației cuvintelor, iar corelația a fost suficientă pentru a aplica teoria la întregul domeniu al cercetării experimentale corelat cu problema relativității[17].

Probleme mai dificile au fost ridicate în legătură cu teoria cuantică. În acest domeniu nu există niciun ghid pentru a corela simbolurile matematice și conceptele limbajului obișnuit, iar singurul lucru oferit de la început este că noțiunile noastre obișnuite nu se pot aplica structurii atomilor. Se pare, astfel, că punctul de plecare pentru interpretarea formalismului matematic pare să fie tot cel clasic pentru

[15] Leibniz, *op. cit.*, p. 566.
[16] *Ibidem*, p. 556.
[17] *Ibidem*, p. 386.

dimensiunile mai mari decât cele ale unui atom, apropiate de cele clasice. Rezerva cu care trebuie luată această afirmație rezultă limpede din faptul că există numeroase soluții ale ecuațiilor cuantice care nu au analog în fizica clasică. Cum proprietățile microscopice ale sistemului mare sunt în mare parte necunoscute, rezultă că este nevoie de introducerea unui element statistic în descrierea sistemului considerat. Se vede cum problemele care rămân privesc limbajul mai degrabă decât faptele[18].

Pentru a vedea care este limbajul cu privire la atomi dezvoltat de fizicieni, după Heisenberg, trebuie să facem apel la noțiunea de complementaritate, elaborată de Bohr (despre care vom vorbi în capitolele următoare). Această noțiune i-a încurajat pe fizicieni „să folosească un limbaj mai degrabă ambiguu decât neambiguu, să utilizeze conceptele clasice într-o manieră mai degrabă vagă în conformitate cu principiul de incertitudine, să aplice alterntiv diferite concepte clasice care ar duce la contradicții dacă ar fi utilizate simultan."[19]

Un alt element de care trebuie ținut seama este existența unor „așteptări statistice", conceptele noastre nu dau descrieri determinate ale unor stări de fapt, ale unor individuali (electron, proton etc.), ci ne vorbesc despre o mulțime de individuali, ne vorbesc despre probabilitatea ca un individual să se afle într-un loc anumit sau să aibă anumite caracteristici de stare.

S-a impus necesitatea definirii unui alt limbaj precis care să angajeze structuri logice definite în totală conformitate cu schema matematică a teoriei cuantice. Tentativele lui Birkhoff, Neumann, Weiszaecker şi alții au venit pe linia următoare: formalismul matematic al teoriei cuantice se poate interpreta ca o extindere sau modificare a logicii clasice. Modificarea vizată era legată de principiul terțului exclus, admis în fizica clasică (şi logica clasică) şi vizat a fi eliminat în cadrele fizicii cuantice (şi, deci, ale logicii cuantice). Dar principiul terțului exclus este implicit admis în limbajul comun şi tocmai în acest limbaj trebuie să ne exprimăm atunci când vrem să vorbim de modificarea finală a logicii. Ar însemna astfel o autocontradcție descrierea în limbajul obişnuit a unei scheme logice care nu se aplică acestui limbaj. Pentru a ieşi din această dificultate, Heisenberg se aliniază unei idei elaborate de Weiszaecker pentru deosebirea mai multor niveluri ale limbajului: un nivel al limbajului se referă la obiecte, adică la atomi, electroni etc.; al doilea nivel se referă la afirmațiile ce se fac despre obiecte; al treilea la afirmații despre afirmațiile cu privire la obiecte etc. „Va fi atunci posibil să avem structuri logice diferite pentru diferite nivele. Este adevărat că vom reveni finalmente la limbajul natural şi, ca urmare, la structurile logicii clasice. Dar Weiszaecker sugerează că logica clasică ar putea fi un *apriori* al logicii cuantice, la fel cum fizica clasică este un *apriori* pentru teoria cuantică. Logica clasică va fi atunci conținută în logica cuantică ca un gen de caz-limită, logica cuantică va constitui însă structura logică cea mai generală."[20] Modificarea structurii logicii clasice se poate referi la nivelul care se referă la obiecte. La acest nivel putem vorbi

[18] *Ibidem*, p. 389.
[19] *Ibidem*, p. 390.
[20] *Ibidem*, p. 392.

atât despre faptul ca un atom să se afle fie în jumătatea din stânga, fie în jumătatea din dreapta, fie în diferite mixturi ale celor două posibilități precedente. Această intereferență a probabilităților a condus la necesitatea introducerii conceptului de grad de adevăr în sensul că se definește un număr complex ca măsură a gradului de adevăr al unei afirmații. Dacă numărul este 1, afirmația este adevărată, dacă este 0 este falsă, iar dacă este între 0 și 1, avem exprimate gradele de adevăr[21].

Prin această încercare, se observă că legile logicii clasice se păstrează și la nivelul logicii cuantice[22], astfel încât relația dintre logica clasică și logica cuantică este oarecum de incluziune. De regulă, interpretările mecanicii cuantice care au la bază interpretarea de la Copenhaga susțin validitatea logicii clasice pentru domeniul cuantic[23] alături de alte idei filosofice importante cum sunt inexistența opoziției față de determinismul clasic, la scară mare, și domeniul cuantic; determinismul clasic și probabilismul cuantic sunt consistente cu excepția unei ușoare modificări de atitudine; în fine, recuperarea fizicii clasice. După Omnes, în vreme ce fizica clasică se bazează pe o lege unică, fizica cuantică este mai complicată, necomutativitatea dând naștere complementarității, adică se întâlnesc aici mai multe logici care descriu unul și același sistem. Este ușor de înțeles de ce o logică cuantică studiază o familie de istorii reciproc exclusive ca pe tot atâtea evenimente conceptibile[24].

Dar această concluzie nu este la fel de evidentă în alte abordări ale acestei chestiuni. De exemplu, după Thomas Brady, logica cuantică nu se poate numi pe drept cuvânt logică și nu poate da seama de profundele transformări suferite în realitate astfel încât să poată candida cu succes la titlul de logică în sensul propriu al cuvântului. Ca argumente, sunt amintite următoarele idei: (i) așa numita logică cuantică este incompatibilă cu logica booleană; (ii) nu există o explicație a faptului că teoria cuantică se poate dezvolta în lipsa logicii cuantice; (iii) lipsa regulilor de inferență; (iv) rolul limitat al implicației; (v) lipsa regulilor la limită etc[25]. Astfel, logica cuantică, considerată un simplu calcul propozițional, nu satisface necesitățile fizicii cuantice, lasă goluri semnificative atât în ceea ce privește componenta experimentală, cât și cea teoretică. Din acest punct de vedere, Brady conchide că relația dintre logica cuantică și logica booleană este următoarea: o extensie a logicii booleene este cea care conține logica cuantică[26].

---

[21] *Ibidem*, pp. 392–393.

[22] A se vedea de asemenea Peter Mittelstaedt, *Probleme filosofice ale fizicii moderne*, trad de H. Teutsch, București, Editura Științifică, pp. 210-262; Roland Omnes, *Interpretarea mecanicii cuantice*, traducere de Walter-Radu Fotescu, București, Editura Tehnică, 1999, cap. 5; Richard Healey, *Filosofia mecanicii cuantice. O interpretare interactivă*, traducere de Cornelia Rusu, Mircea Rusu, București, Editura Tehnică, 1995.

[23] A se vedea Roland Omnes, *op. cit.*, pp. 145–198.

[24] Roland Omnes, *op. cit.*, pp. 448–451.

[25] Thomas Brady, *Fizică și filosofie*, traducere de Doian Țimpău, Roman Chirilă, București, Editura Tehnică, 1996, pp. 283–303.

[26] *Ibidem*, pp. 301–303.

FELURI DE REALISM

Discuţia cu privire la realitate se poartă, de regulă, în cadrele dezbaterii cu privire la realism şi antirealism. Astfel, realismul ontologic este doctrina ce susţine că există o realitate independentă faţă de gândire. Este o concepţie, compatibilă cu numeroase poziţii, mai mult sau mai puţin paradoxal, după cum există numeroase teze care sunt eronate cu privire la unele implicaţii ale realismului. De exemplu, pe de o parte, materialismul susţine că întreaga realitate este identică cu (sau reductibilă la) lumea lucrurilor şi proceselor fizice. Conversa acestei susţineri nu este compatibilă cu realismul: realismul nu susţine că gândirea ar fi nereală sau că doar lucrurile independente de gândire ar fi reale. Pe de altă parte, şi realismul susţine că există realitate independentă de gândire. Mai mult, chiar şi idealismul obiectiv susţine că materia şi gândurile sunt generate de o realitate spirituală. Probabil că o caracterizare mai corectă ar fi că realismul ontologic este doctrina ce susţine că natura este independentă de gândirea umană, astfel încât realismul apare drept incompatibil cu idealismul subiectiv. Este o independenţă de gândire care poate (şi chiar trebuie, după Niiniluoto) fi înţeleasă în sensul presupoziţiei ontologice: A este dependent de B dacă A nu poate exista fără B[27].

O poziţie extrem de interesantă cu privire la realitate din perspectiva fizicii actuale este cea cu privire la realismul epistemologic. Mulţi savanţi s-au referit de fapt la această formă de realism atunci când au discutat implicaţiile filosofice ale unor realizări ştiinţifice. Ca teză epistemologică, realismul susţine că este posibil să avem o cunoaştere a realităţii independente de gândire. Deşi a făcut o distincţie netă între obiect şi subiect, Descartes a contribuit decisiv la fixarea concepţiei după care noi putem cunoaşte mai cert eul ce gândeşte decât susbtanţa întinsă. Putem chiar face abstracţie de lume, căci cunoaşterea pe care o avem despre noi este dobândită pe căi raţionale şi astfel este clară şi distinctă. Poziţia lui Descartes trebuie deosebită de un realism practic, ce susţine că noi obiectivăm un postulat dacă proclamăm că conţinutul acestuia nu depinde de condiţiile în care poate fi verificat, şi un realism dogmatic, după care nu există postulate cu privire la lumea materială care să nu poată fi făcute în mod obiectiv[28]. Dacă realismul practic a fost o parte esenţială a ştiinţelor experimentale, realismul dogmatic nu este o condiţie necesară a ştiinţelor experimentale, deşi a jucat în trecut un rol foarte important în evoluţia ştiinţei. Astfel, poziţia luată de către fizica clasică este proprie realismului dogmatic. Chiar şi Einstein, criticând interpretarea de la Copenhaga a mecanicii cuantice, a dat dovadă de un realism dogmatic. După Heisenberg, aceasta este o atitudine foarte naturală a oamenilor de ştiinţă; aceştia caută să descopere ceva obiectiv adevărat. Atunci când afirmă ceva, omul de ştiinţă nu doreşte ca asta să poată depinde de condiţiile în care vom putea să facem observaţia. În particular, în fizică, faptul că nu putem explica natura prin legi matematice ne spune că am intrat în contact cu o caracteristică autentică a realităţii, şi nu cu ceva inventat de noi.

---

[27] Ilkka Niiniluoto, *Varietăţi de realism*, in Angela Botez (ed.), *Realism şi relativism în filosofia ştiinţei contemporane*, Bucureşti, DAR, 1993, p. 4.

[28] Heisenberg, *Physique et philosophie*, Paris, A. Michel, 1961, p. 82.

Exact acest lucru avea Einstein în vedere, ne spune Heisenberg, atunci când a luat realismul dogmatic drept baza ştiinţelor naturii. Cu toate acestea, teoria cuantică ne oferă un exemplu al posibilităţii de a explica natura prin intermediul legilor matematice simple, fără a ne servi de realismul dogmatic. Aceste legi pot să nu ni se pară foarte simple atunci când le comparăm cu mecanica newtoniană; dar, dacă le vom aprecia după imensa complexitate a fenomenelor de explicat, formularea matematică a mecanicii cunatice este relativ simplă[29].

Dacă raţionalismul şi empirismul au fost două orientări care au susţinut că putem cunoaşte realitatea pe baza fie a raţiunii, fie a simţurilor, Kant a realizat o sinteză a acestor două mari curente ale filosofiei moderne. Distincţia dintre fenomen şi lucru în sine vine să sublinieze faptul că noi cunoaştem exclusiv fenomenul, iar lucrul în sine este cel care se află situat în spatele fenomenului, făcând posibilă, de fapt, experienţa. Astfel, idealismul critic kantian apare ca fiind un realism în sens ontologic dacă avem în vedere existenţa lucrului în sine, dar şi dacă ne gândim la realitatea spaţiului şi timpului: acestea sunt reale în sensul că sunt forme reale ale sensibilităţii noastre[30].

După eliminarea lucrului în sine de către idealismul clasic german, fenomenalismul ajunge la eliminarea subiectului epistemologic, păstrând doar lumea fenomenală, inclusiv eul fenomenal ca un ansamblu de senzaţii. Fenomenologia lui Husserl face un pas mai departe şi pune lumea între paranteze, suspendă judecata asupra existenţei şi se concentrează asupra lumii aşa cum o trăim fiecare dintre noi. În fine, după pozitivism şi realism critic, Niiniluoto arată că există o serie de teze după care realismul ştiinţific critic se poate deosebi de celelalte forme de realism. Aceste teze sunt următoarele: (i) cel puţin o parte din realitate este ontologic independentă de mintea oamenilor; (ii) adevărul este o relaţie semantică între limbaj şi realitate. Semnificaţia este dată de o versiune modernă a teoriei corespondenţei, iar metodele sunt cele ale ştiinţei; (iii) conceptele de adevăr şi fals sunt aplicabile oricăror produse lingvistice ale cercetării ştiinţifice, iar afirmaţiile despre existenţa entităţilor teoretice au valoare de adevăr; (iv) adevărul este un scop esenţial al ştiinţei; (v) adevărul nu este uşor accesibil, iar teoriile se pot dovedi neadevărate; (vi) cea mai bună explicaţie a succesului practic al ştiinţei este presupunerea că teoriile ştiinţifice sunt aproximativ adevărate sau suficient de apropiate de adevăr în aspectele relevante.

După Niiniluoto, realismul rămâne în picioare şi în cazul în care se face referire la mecanica cuantică. Complementaritatea lui Bohr apare ca o formă slabă de realism: doar obiectul atomic în sine există independent de observaţii, dar cunoaşterea noastră a acestui obiect se referă la manifestările lui fenomenale. Această perspectivă refuză afirmaţia că obiectele atomice ar fi ficţiuni (instrumentalism) sau potenţialităţi (Heisenberg), ele există numai în timpul interacţiunilor observaţionale sau sunt create în interacţiuni observaţionale. În plus, refuză încercarea de a restaura realismul clasic cu structuri deterministe sau indeterministe. Obiecţiile ce se pot ridica versiunii slabe (susţinută de Bohr în

[29] *Ibidem*, p. 83.
[30] Vezi Adrian Niţă, *Timp şi idealism*, Bucureşti, Paideia, 2005, cap. 4.

interpretarea lui Folse), ce sugerează că e nevoie de o versiune de realism mai puternică decât cea a lui Bohr, dar mai slabă decât realismul clasic, sunt următoarele[31]: (i) Nu este plauzibil ca un obiect atomic să nu aibă proprietăţi intrinseci permanente. Sistemul cuantic nu are nevoie de independenţă faţă de manifestările noastre, nu are poziţie şi moment exact definit, dar măsurătorile noastre pot avea efectul de a localiza sistemul. Dar în vreme ce poziţia şi momentul sunt proprietăţi interactive nonclasice, nu la fel e cazul cu masa sau sarcina. Fără astfel de proprietăţi nu am putea identifica obiectele atomice. În acord cu Bohr, este greu a spune cu sens că acelaşi obiect a produs două obiecte fenomenale diferite. (ii) Dacă este adevărat să spui că un obiect atomic X a cauzat un fenomen particular Y, este la fel de adevărat să spui că X are forţă cauzală sau potenţa de a produce fenomene de tipul Y. Obiectul X posedă proprietăţi dispoziţionale, iar astfel de dispunere este reală chiar şi atunci când X este izolat de unităţile de măsură şi de observaţii. (iii) Trebuie să acceptăm existenţa proprietăţilor interactive fără să restricţionăm atenţia noastră la interacţiunile observaţionale. De exemplu, un electron poate avea o localizare exact definită într-o cutie; el poate fi localizat prin activitatea noastră manipulatoare cu instrumente de măsură, dar în egală măsură prin interacţiuni cu alte entităţi microscopice şi macroscopice. Nu există nicio raţiune să se acorde un rol privilegiat procesului de măsurare între toate interacţiunile, astfel încât teoria cuantică poate fi interpretată ca descriind o lume obiectivă a sistemelor individuale care interacţionează.

CRITERIILE REALITĂŢII

Majoritatea fizicienilor teoreticieni din epoca contemporană au fost preocupaţi să găsească anumite criterii care să le permită înţelegerea relaţiei dintre construcţia teoretică şi realitate. Necesitatea formulării unor criterii şi condiţii pe care să le satisfacă construcţiile teoretice în scopul de a li se acorda realitate fizică a apărut odată cu îndepărarea teoriilor fizice de experienţă, tocmai datorită caracterului lor neintuitiv în raport cu gândirea comună[32]. Există o plajă largă de criterii de realitate: strucural-formale, semantice, metodologice, epistemologice şi interteoretice[33]. Fără a exista un criteriu unic de realitate, care să poată fi suficient în mod individual, fără apel la celelalte criterii, este evident că valoarea criteriilor de realitate nu poate fi apreciată decât luând în considerare interacţiunea şi caracterul sistematic al tuturor condiţiilor şi cerinţelor de realitate.

Clasa criteriilor structural-formale cuprinde exigenţe cu privire la trăsăturile logice, formale pe care trebuie să le satisfacă conceptele teoretice respective, cât şi modelele sau teoriile explicative în care sunt integrate acestea. O primă clasă de criterii este dată de condiţiile corectitudinii formale, consistenţei şi simplităţii

[31] Niiniluoto, *op. cit.*, pp. 12–14.

[32] Ilie Pârvu, *Existenţă şi realitate*, Bucureşti, Editura Politică, 1977, p. 60.

[33] Pentru o discuţie mai amănunţită, a se vedea Tiberiu Nicola, Ion Ceapraz, *Conceptul de realitate obiectivă. Consideraţii logico-epistemologice*, Craiova, Scrisul Românesc, 1976, pp. 105–149, şi Ilie Pârvu, *Existenţă şi realitate*, pp. 61–66.

conceptelor. Aceste criterii sunt condiții necesare, dar nu și suficiente pentru a se putea vorbi de atribuirea de realitate. Explicația este că sunt criterii analitice, nedepășind granițelele sistemelor conceptuale. Criteriile nu pot decide asupra semnficației obiective a constructelor, ci pot să prefigureze posibilitatea acordării unei asemenea semnificații[34].

Altă clasă de criterii de realitate este dată de criteriile semantice. După Mario Bunge, referința la obiecte externe face posibilă obiectivitatea teoriei[35]. Unitatea referinței, adică referința la o singură mulțime de obiecte, este aceea care face ca teoria să aibă unitate conceptuală, cu alte cuvinte, consistență semantică. Criteriul consistenței semantice cuprinde, în primul rând, necesitatea unei referințe la un univers de discurs sau mulțime de referință dată. Universul de discurs sau mulțime de referință comună este necesară pentru stabilirea relațiilor logice dintre membrii unei mulțimi de formule indiferent dacă ele aparțin matematicii sau fizicii.

Al doilea factor al consistenței semantice este, după Bunge, condiția ca predicatele unei teorii să-și corespundă în semnificație, adică să aparțină aceleiași familii semantice. De exemplu, în cadrul unei teorii a magnetismului nu se pot utiliza predicate din clase etergene, cum ar fi „a fi drăguț". O propoziție cum este „magneții sunt drăguți", deși este sintactic bine formată, este inconsistentă, deoarece combină predicate din clase diferite. O discuție interesantă se poate ridica cu privire la clasele de predicate din disciplinele de graniță: este adesea dificil de stabilit dacă eterogenitatea semantică este numai un rezultat al lipsei de înțelegere asupra unei unități subiacente. Așa se face că cerința omogenității semantice trebuie să fie considerată ca un ghid sumar și neinfailibil. Decizia finală cu privire la omogenitatea sau eterogenitatea semantică a unei mulțimi de predicate trebuie să se bazeze pe existența sau nonexistența unor teorii verosimile în care sunt legate conceptele, mai mult decât pe considerații semantice. „Astfel, cerința omogenității semantice reflectă și consacră multiplicitatea și separarea teoriilor, iar aceasta, la rândul ei, pare a corespunde oarecum independenței comparative între diferitele aspecte ale lumii. Dacă realitatea ar fi sau un bloc solid (*monismul* radical), sau o grămadă de elemente eterogene (*pluralismul* radical), nu ar fi posibil să se grupeze proprietățile în familii neconectate sau cel puțin slab legate."[36]

Cea de-a treia condiție a consistenței semantice precizează ca predicatele teoriei să fie acelea sau numai acelea care apar în supozițiile inițiale și în definițiile teoriei. Această condiție a *închiderii semantice* este proiectată pentru a împiedica introducerea predicatelor străine de câmpul acoperit de teorie. Se înlătură astfel dubla interpretare a unui simbol al unei teorii. Pe de altă parte, condiția închiderii semantice nu constituie o prohibiție pentru exportarea conceptelor introduse de teorie, deoarece închiderea acționează ca o „membrană semipermeabilă" ce acționează numai într-un sens, prevenind intrarea unor noi concepte odată cu formularea teoriei, înlăturând reajustarea nesfârșită a teoriei la date sau la teorii

[34] *Ibidem*, p. 61.

[35] Mario Bunge, *Teoria științifică*, în Ilie Pârvu (ed.), *Epistemologie*, București, Editura Politică, 1974, p. 227.

[36] *Ibidem*, p. 229.

filosofice. Difuzia conceptelor fundamentale peste tot în ştiinţă, un proces ce intensifică integrarea cunoaşterii ştiinţifice, nu este împiedicată prin admiterea acestei condiţii.

În fine, al patrulea factor al consistenţei semantice este cerinţa ca să fie solidare conceptele cheie ale teoriei. Prin această condiţie a *conexibilităţii conceptuale,* conceptele primitive ale teoriei trebuie să fie distribuite între axiome, astfel încât acestea să se poată îmbina, mai precis, „o mulţime de axiome este solidară (conexată) *conceptual* dacă şi numai dacă niciun concept primitiv nu apare într-o singură axiomă din mulţime. Dacă nu există îmbinare primitivă (conexibilitate conceptuală), atunci nu există nici îmbinare axiomatică; nu există îmbinare axiomatică, atunci nu există nici relaţie de deductibilitate; fără deductibilitate, nu există sistem."[37] Condiţia conexibilităţii este legată de condiţia mulţimii de referinţă comună. Prin punerea în evidenţă a variabilelor asupra obiectelor unei mulţimi de formule, se poate arăta că ele au o variabilă asupra obiectelor comună, de exemplu „corp". Dar unele dintre formule se pot referi la proprietăţi mecanice ale corpurilor, altele la preţ etc. O clasă de referinţă comună este condiţia necesară pentru a se asigura conexiunea conceptuală, dar conexibilitatea nu garantează un univers comun de discurs.

Vedem că, după Bunge, există o clasă largă de cerinţe semantice, care pot da unitatea sau consistenţa semantică: „avem deci patru factori ai unităţii conceptuale sau consistenţei semantice, care împreună sunt necesari (deşi nu suficienţi) pentru a avea sisteme ipotetico-deductive sau, pe scurt, teorii. Aceşti factori sunt: (i) un singur univers de discurs sau mulţime de referinţă, care adesea e indicată de numele teoriei (de exemplu, dinamica corpurilor rigide), deşi ar putea să nu fie considerată în formularea conceptelor primitive; (ii) omogenitate semantică (a predicatelor) sau apartenenţa la aceeaşi familie semantică – o condiţie tipic violată de teoriile excentrice; (iii) închiderea semantică sau prohibiţia introducerii ocazionale de noi predicate; (iv) conexibilitate conceptuală sau distribuţia echitabilă a predicatelor în formule."[38]

Clasa criteriilor metodologice de realitate cuprinde o paletă largă: invarianţa, observabilitatea, măsurabilitatea, verificabilitatea, falsificabilitatea etc. Cel mai răspândit criteriu printre fizicieni este invarianţa. Având o semnificaţie mai largă decât cea matematică, invarianţa fizică se referă la constanţa unei mărimi în raport cu un grup determinat de transformări, de „proiecţii". Aşa se face că, numai dacă se dovedeşte invariant faţă de mulţimea experimentelor, un construct ipotetic poate să aspire la obiectivitate. În cazul teoriilor fizicii moderne, teoria relativităţii şi teoria cuantică, criteriul invarianţei precizează faptul că valorile unor mărimi trebuie să fie constante pentru orice sistem de referinţă.

Într-un text din 1953 intitulat *Realitatea fizică*, Max Born arată că pentru a înţelege ideea de proiecţie ne putem gândi la un exemplu simplu. Avem nevoie să tăiem o figură din carton, un cerc de exemplu, şi să observăm umbrele aruncate de această figură pe un perete. De regulă, umbrele apar ca elipse, dar noi avem

[37] *Ibidem*, p. 231.
[38] *Ibidem*, p. 232.

posibilitatea să rotim cercul astfel încât să obţinem orice valoare a lungimii axei umbrei eliptice, între una apropiată de zero şi un anumit maxim. Lungimea se comportă exact la fel în teoria relativităţii, care este în diferitele stări ale mişcării între zero şi un maxim anumit. Pentru a vedea comportarea masei, ce ia valori între zero şi infinit, se poate lua un cârnat lung cu care se fac secţiuni sub diferite unghiuri etc.[39]

Luarea în considerare simultană a umbrelor cercului pe mai multe planuri este suficientă pentru a demonstra că figura iniţială tăiată din carton este un cerc şi pentru a-i determina raza. Această rază este ceea ce matematicienii numesc invariant al transformărilor prin proiecţii paralele. Cum proiecţia este determinată relativ la un sistem de referinţă, în fiecare teorie fizică trebuie să existe o regulă care să lege între ele proiecţiile aceluiaşi obiect în raport cu diferitele sisteme de referinţă, adică o lege de transformare. Este deci evident că invarianţii sunt mărimi care au aceeaşi valoare pentru fiecrare sistem de referinţă şi deci sunt independenţi faţă de transformări. Astfel, „ideea de invariant constituie o cheie pentru înţelegerea raţională a conceptului de realitate; şi aceasta nu numai în fizică, ci şi în cazul oricărui aspect al lumii."[40]

În ce priveşte observabilitatea, este evident că cerinţa este ca reprezentările teoretice, pentru a putea avea semnificaţie reală, trebuie să includă în ele astfel de carcacteristici care admit observarea şi măsurarea. Fiind un criteriu imanent, el cere ca o ipoteză teorică anumită să producă consecinţe observabile, dar fără a se oferi garanţii că aceste consecinţe vor fi confirmate experimental. Fără a fi o garanţie finală de realitate, criteriul oferă o „condiţie de posibilitate a unei interpetări fizice a constructelor teoretice"[41]. Acesta este motivul pentru care criteriul observabilităţii trebuie însoţit de cel al verificabilităţii reale, de observarea experimentală, pentru a se putea ajunge la stabilirea realităţii conceptelor teoretice. Folosirea criteriului într-o manieră neselectivă poate conduce la suprasolicitarea lui filosofică, la transformarea lui într-un principiu al semnificaţiei ştiinţifice, cum a fost cazul fizicii contemporane. Această interpretare pozitivistă nu a fost acceptată de Einstein sau Heisenberg. Aplicată consecvent, cerinţa poate exclude întreaga gândire teoretică ca fiind metafizică speculativă.

Cel mai important criteriu epistemologic este cel al legităţii, ce susţine necesitatea înscrierii conceptului respectiv într-o lege a ştiinţei. Într-o formulare negativă, criteriul susţine că orice concept teoretic care nu contrazice o lege cunoscută a fizicii poate avea un corelat în realitatea fizică. Formulat adesea drept condiţia interdicţiei, aceasta susţine că, prin teoriile şi legile formulate, fizica impune o limitare, o restricţie asupra noilor construcţii ipotetice, prefigurând acele fenomene care pot să aibă loc în realitate.

În fine, clasa criteriilor interteoretice cuprinde corespondenţa şi consistenţa. După Bohr şi Heisenberg, corespondenţa joacă un rol euristic în cercetarea din domeniul fizicii. Căutând interpretarea unui nou formalism matematic, fizicienii se

---

[39] Max Born, *Fizica în concepţia generaţiei mele*, traducere de S. Morgenstern, L. Redlinger, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1969, p. 193 sqq.

[40] *Ibidem*, p. 195.

[41] Ilie Pârvu, *op. cit.*, p. 63.

sprijină pe cerința ca noul formalism să conserve legile și corelațiile vechilor teorii fizice, fapt ce face din corespondență un important criteriu interteoretic de realitate. Consistența cu celelalte teorii științifice este cerută, ca o condiție interteoretică, în raport cu teoriile care preced logic teoria în cauză. În cazul unei teorii din fizică, sunt anterioare teoriile geometrice, matematice și logice implicate în formularea teoriei. De asemenea, este nevoie ca o ipoteză nouă să fie consistentă cu teoriile fundamentale din domeniul ei, în cazul în care pentru aceleași domenii de fenomene nu există încă o teorie verificată.

MODALITĂȚI DE RECONSTRUCȚIE A REALITĂȚII

Este evident că problema filosofică a realității comportă o plajă largă de aspecte, ce țin de metodologie, semantică, epistemologie ori ontologie. Omul de știință este preocupat să răspundă nu numai la întrebări cu privire la sensul realității, la natura sau structura realității, dar și cu privire la completitudinea teoriilor fizicii în raport cu realitatea, la felul în care se face trecerea de la teorie la realitate sau cu privire la criteriile ce satisfac descrierile realității fizice. Nu vom fi deci surprinși să vedem că oamenii de știință au încercat să rezolve problema complexă a realității mergând pe căi diverse, utilizând strategii filosofice diferite prin oferirea unor reconstrucții diferite ale realității. După Ilie Pârvu, principalele modalități de reconstrucție a realității sunt următoarele: realitatea ca realitate obiectivă, realitatea ca potențialitate, realitatea ca invarianță și realismul operațional[42].

Conceptul de realitate obiectivă este un concept filosofic ce stabilește o atitudine generală cu privire la existență, iar concptul de realitate fizică este un concept metodologic specific, prezent în special în operele unor mari fizicieni din epoca contemporană. După Einstein, Bohr sau Heisenberg, realitatea fizică este realitatea determinată din punctul de vedere al teoriilor fizicii, adică realitatea ca obiect al teoriei fizice. Cum fizicianul nu este interesat de relația dintre subiectul cunoscător și obiectul cunoașterii, ci de realația dintre teoria fizică și obiectul teoriei fizice, este evident că acest concept este cu precădere unul metodologic.

Problemele specifice ridicate de noua condiție a fizicii contemporane au făcut ca acest concept de realitate fizică să se detașeze ca idee separată de ideea generală de realitate obiectivă. Realitatea fizică este astfel implicată în două feluri de probleme cu privire la relația generală dintre teoria fizică și obiectul acesteia: cum trebuie regândită ideea de realitate pentru a putea fi pusă de acord cu specificul noilor condiții ale cunoașterii teoretice (gradul ridicat al abstracției, rolul fundamental jucat de matematizare, lipsa intuitivității conceptelor și celorlalte rezultate ale cercetării, rolul probabilității, rolul activ al subiectului în cunoaștere etc.)? În ce sens ar trebui să se generalizeze conceptul de realitate fizică pentru a putea desemna obiectul din perspectiva noilor teorii fizice?[43]

---

[42] Ilie Pârvu, *Existență și realitate*, *ed. cit.*, pp. 31–60.
[43] *Ibidem*, pp. 29–30.

Una dintre principalele presupoziții filosofice ale disputei Bohr – Einstein cu privire la interpretarea teoriei cuantice a fost cea legată de conceptul de realitate fizică. După Bohr, fizica cuantică a determinat nu atât o retrângere a aplicării determinismului, cât mai ales necesitatea de a se revizui conceptul de realitate fizică. El a denumit acest proces „punctul de vedere al complementarității" sau „modul de descriere complementar". Este vorba aici de o întreagă viziune epistemologică, filosofică în general, cu privire la noua situație a cunoașterii determinată de apariția fizicii cuantice. Prin complementaritate, marele fizician a înțeles un ansamblu coerent de idei metodologice ce definesc noul stil al fizicii cuantice, determinat de abaterile de la principiile obișnuite ale filosofiei naturii. Este vorba de un nou tip de relație, fără echivalent în fizica clasică, și care este numit complementaritate tocmai pentru a sublinia faptul că în fenomenele opuse avem de-a face cu aspecte la fel de esențiale ale unei cunoașteri bine definite cu privire la obiecte[44]. Modul de descriere complementar se folosește de un formalism bine precizat, în care ecuațiile canonice ale mecanicii clasice sunt păstrate, iar variabilele fizice sunt înlocuite prin operatori simbolici supuși unei algebre necomutative. Așa se face că întregul formalism trebuie considerat ca un mijloc pentru derivarea predicțiilor, de un caracter definit sau de un caracter statistic, cu privire la informația ce se obține în condițiile experimentale descrise în termeni clasici și specificate cu ajutorul parametrilor ce intră în ecuațiile algebrice sau diferențiale. După Bohr, un mijloc potrivit pentru o descriere complementară îl oferă formalismul mecanicii cuantice, adică „o schemă pur simbolică, care, pe baza principiului de corespondență, permite prevederea rezultatelor ce se pot obține în condiții precizate, cu ajutorul noțiunilor calsice"[45]. O frază cum este „noi nu putem cunoaște în același timp impulsul și poziția unui obiect la scara atomică" ridică întrebări cu privire la relația dintre cele două caracteristici ale obiectelor, iar un răspuns poate fi dat „numai prin referire la condițiile în care se pot folosi, fără ambiguitate, pe de o parte, noțiunile de spațiu și timp, iar pe de altă parte, legile dinamice de conservare. Combinarea acestor noțiuni într-o singură reprezentare, printr-un lanț cauzal de evenimente, este prin esență de domeniul mecanicii clasice. Sesizarea unor neregularități care depășesc posibilitățile de înțelegere ale unei astfel de reprezentări este asigurată însă de faptul că studiul fenomenelor complementare impune dispozitive experimentale diferite, care se exclud reciproc."[46]

Într-un text din *Dialectica*, din 1948, marele fizician notează, cu privire la noua situație a fizicii, următoarele: „O situație complet nouă s-a creat în știința fizicii prin descoperirea cuantei universale de acțiune, care a relevat o caracteristică elementară a «individualității» proceselor atomice, depășind vechea doctrină a divizibilității limitate a materiei, original introdusă ca fundament al unei explicații

[44] Niels Bohr, *Asupra noțiunilor de cauzalitate și complementaritate*, in Ilie Pârvu (ed.), *Epistemologie, ed. cit.*, p. 373.

[45] Niels Bohr, *Fizica atomică și cunoașterea umană*, traducere de M. Sabău, S. Apostolescu, București, Editura Științifică, 1969, p. 57.

[46] *Ibidem*, p. 57.

cauzale a proprietăților specifice ale substanțelor materiale. Această nouă caracteristică nu este numai complet străină teoriilor clasice ale mecanicii și electromagnetismului, ea este chiar ireconceptibilă cu însăși ideea cauzalității."[47]

După cum bine se știe, o trăsătură fundamentală a descrierii cuantice este aceea că reprezentarea stării unui sistem nu poate implica niciodată determinarea exactă a ambilor membri ai unei perechi de variabile conjugate p și q, nu se pot determina simultan momentul și poziția unui electron. Această dificultate cu privire la realitatea fizică, consideră Bohr, poate fi rezolvată numai prin referirea la „condițiile reciproc exclusive pentru o întrebuințare neambiguă a coordonării spațio-temporale, pe de o parte, și a legilor dinamice de conservare, pe de alta. De fapt, orice încercare de localizare a obiectelor atomice în spațiu și în timp cere un aranjament experimental cuprinzând o schimbare de moment și energie, necontrolabilă în principiu între obiecte, pe de o parte, și riglele și ceasurile care definesc sistemul de referință, pe de alta. Convers, niciun aranjament corespunzător pentru controlul balanței momentului și energiei nu va admite o descriere precisă a fenomenelor ca un lanț de evenimente în spațiu și timp."[48]

După Bohr, ideea complementarității trebuie văzută în legătură cu problemele realității, individualității și observației din perspectiva fizicii cuantice. Oricât de mult ar depăși unele fenomene domeniul explicațiilor clasice, exprimarea tuturor rezultatelor trebuie făcută în termeni clasici. El își argumentează această idee prin faptul că prin termenul „experiment" ne referim la o situație în care putem să spunem alte lucruri decât acelea de la care am plecat și pe care le-am învățat, dar într-un limbaj clar și folosind terminologia clasică. Implicația acestei situații este că este imposibilă separarea netă între comportarea obiectelor atomice și interacțiunea lor cu instrumentele der măsurare folosite pentru stabilirea condițiilor în care apar fenomenele. De fapt, continuă Bohr, „individualitatea efectelor cuantice tipice își găsește expresia proprie în faptul că orice încercare de a subdivide fenomenele impune o modificare a dispozitivului experimental. Se creează astfel noi posibilități de interacțiune între obiecte și instrumentele de măsurare, interacțiuni care sunt în principiu necontrolabile. Ca urmare, evidențele obținute în diferite condiții experimentale nu pot fi înțelese în cadrul unei singure reprezentări. Ele trebuie considerate *complementare*, în sensul că totalitatea fenomenelor îngăduie epuizarea informației posibile despre obiecte."[49]

În puține cuvinte, conținutul ideii complementarității poate fi redat prin următoarele postulate[50]: (i) necesitatea conceptelor clasice pentru interpretarea fizică a formalismului matematic; (ii) necesitatea modificării structurale a teoriei științifice ca urmare a introducerii constantei universale a lui Planck; (iii) necesitatea utilizării complementare a schemelor și idealizărilor clasice pentru redarea exhaustivă a informației cu privire la procese cuantice; (iv) observarea unui

[47] Niels Bohr, *Asupra noțiunilor de cauzalitate și complementaritate*, *ed. cit.*, p. 372.

[48] *Ibidem*, p. 375.

[49] Niels Bohr, *Fizica atomică și cunoașterea umană*, traducere de M. Sabău, S. Apostolescu, București, Editura Științifică, 1969, p. 56.

[50] Ilie Pârvu, *Existență și realitate*, p. 31–33. Vezi Bohr, *Fizica atomică*, pp. 55–58.

fenomen atrage după sine o interacțiune cu instrumentul cu care se efectuează observarea; (v) aparatul de măsurare are un rol fundamental în înțelegerea și interpretarea realității; (vi) caracterul esențial al probabilității în descrierea fenomenelor.

În ce privește problema interpretării teoriei cuantice relativ la completitudinea descrierii realității, Bohr susține că avem aici de-a face cu o schemă matematică consistentă ce este adaptată în domeniul ei oricărui proces de măsurare și a cărei adecvare poate fi judecată numai printr-o comparare a rezultatelor prezise cu observațiile reale. Astfel, „este esențial să se observe că, în orice aplicație bine definită a mecanicii cuantice, este necesar să se specifice întregul arajament experimental și că, în particular, posibilitatea dispunerii parametrilor definind problema cuantic-mecanică corespunde tocmai libertății noastre de a construi și a manipula aparatele de măsurare, care, la rândul ei, înseamnă libertatea de alegere între diferite tipuri complementare de fenomene pe care dorim să le studiem."[51]

Una dintre cele mai puternice obiecții aduse concepției lui Bohr vizează faptul că teoria cuantică nu mai este compatibilă cu reprezentarea unei lumi reale, obiective, independente de observator. În acest sens, teoria cuantică, deși este o teorie foarte puternică a fizicii contemporane, nu este completă. Acesta este punctul de vedere formulat de Einstein în mai multe locuri, dintre care vom selecta următorul fragment: „Niciodată până acum nu a fost elaborată o teorie care să fie cheia interpretării și calculării unui grup atât de eterogen de fenomene de experiență cum a fost mecanica cuantică. Totuși, în ciuda acestui fapt, cred că teoria poate să ne poarte pe căi eronate, în căutarea unor fundamente unitare, pentru fizică, deoarece în opinia mea, ea este o reprezentare *incompletă* a lucrurilor reale, deși este singura ce poate fi construită pe baza conceptelor fundamentale de forță și punct material (corectura cuantică a mecanicii clasice)."[52] În interpretare statistică, teoria cuantică ne prezintă o funcție, ψ, rezultată din ecuația lui Schrödinger, care nu descrie o stare ce ar putea exista a unui singur sistem, ci se raportează la mai multe sisteme, mai exact la un ansamblu de sisteme. Așa se face că „funcția furnizează doar date *statistice* privind mărimi observabile, cauza se află nu doar în aceea că *operația de măsurare* introduce elemente necunoscute, care pot fi înțelese doar statistic, ci și în însuși faptul că funcția ψ nu descrie, în niciun sens, starea unui *singur* sistem. Ecuația lui Schrödinger determină modificările în timp pe care le suferă ansambluri de sisteme, variații ce pot exista indiferent de acțiunea exterioară asupra unui sistem singular."[53]

Demonstrația lui Einstein, realizată într-un celebru expriment împreună cu Podolski și Rosen, este următoarea. Fie un sistem care în momentul în care îl examinăm constă din două sisteme parțiale S_1 și S_2, despărțite în spațiu și lipsite de interacțiune (în sensul fizicii clasice). Sistemul total este descris complet în sensul mecanicii cuantice printr-o funcție ψ cunoscută, ψ_{12}. Dacă vom realiza o măsurătoare completă a lui S_1, vom primi din rezultatul măsurătorii și din ψ_{12} o

[51] Niels Bohr, *Asupra noțiunilor de cauzalitate și complementaritate*, p. 377

[52] Einstein, *Cum văd eu lumea*, traducere de M. Flonta, Ilie Pârvu, D. Stoianovici, București, Humanitas, p. 122.

[53] *Ibidem*, p. 123.

funcție ψ determinată, respectiv funcția ψ_2 a sistemului S_2. Caracterul lui ψ_2 depinde de felul măsurătorii realizate asupra sistmului S_1. În condițiile în care se poate vorbi de starea reală a sistemului parțial S_2, Einstein arată că despre S_2 noi știm de la început, înaintea măsurării lui S_1, mai puțin decât știm despre un sistem descris de funcția ψ. Se presupune însă că starea reală a sistemului S_2 este independentă de ceea ce se întâmplă cu sistemul S_1. După felul măsurătorii pe care o facem asupra lui S_1 obținem un alt fel de ψ_2 pentru al doilea sistem parțial (ψ_2, ψ^1_2 ....). Dar starea reală a lui S_2 trebuie să fie independentă de starea lui S_1, deoarece pentru aceeași stare reală a lui S_2 pot fi găsite diferite funcții ψ. Concluzia este evidentă: funcția ψ nu poate fi o descriere completă a unei stări reale de fapt. Ar fi imposibil ca aceleiași stări de fapt (cu privire la S_1) să-i putem atribui două funcții ψ diferite. Iar dacă așa stau lucrurile, „caracterul statistic al teoriei contemporane ar fi o consecință necesară a naturii incomplete a descrierii sistemelor în mecanica cuantică, iar presupunerea că baza viitoare a fizicii ar trebui să fie fundamentată pe statistică nu ar mai avea niciun temei"[54].

Apare evident că disputa Bohr – Einstein se bazează pe o serie de elemente filosofice ce au în centru înțelegerea diferită a celor doi cu privire la realitate. Credința lui Einstein este că fizica reprezintă strădania de a cuprinde conceptual o existență gândită ca ceva independent de faptul de a fi observat[55]. Astfel, în fizica preclasică nu exista nicio îndoială cu privire la felul cum trebuie înțeles acest lucru. În fizica lui Newton, realitatea este reprezentată de puncte materiale aflate în spațiu și în timp. În teoria lui Maxwell realitatea este dată de existența unui câmp în spațiu și în timp. După teoria relativității, aceleași elemente sunt prezente (câmpul, spațiul și timpul). În schimb, crede Einstein, după teoria cuantică situația este mai puțin transparentă, căci, după cum am văzut mai sus, nu este posibilă o descriere reală a fiecărui element invidual din cadrul teoriei. Se observă cum Einstein identifică realitatea fizică cu conceptul general filosofic de realitate obiectivă. Pe această bază el acuză interpretarea de la Copenhaga a teoriei cuantice că ar pune în discuție postulatul existenței unei lumi obiective, independente de observator. Identificarea realității fizice cu realitatea obiectivă îl conduce pe Einstein pe poziția idealului clasic al realității fizice, după cum rezultă din descrierea dată de Born felului cum înțelegea generația din care făceau parte cei doi să conceapă realitatea: „Generația din care fac parte Enstein, Bohr, și căreia îi aparțin și eu a fost învățată că există o lume fizică obiectivă, care se dezvoltă în conformitate cu legi imuabile, independente de noi. Noi urmărim această desfășurare a evenimentelor, la fel cum urmărește publicul dinrtr-un teatru desfășurarea unei piese. Einstein nu renunță la ideea că aceasta trebuie să fie relația dintre observatorul științific și obiectul său."[56]

Faptul că Einstein a rămas poziționat pe abordarea clasică a realității ca realitate obiectivă se vede și din remarca lui Heisenberg după care teoria cuantică nu conține niciun fel de trăsături subiective, nu consideră conștiința fizicianului ca

---

[54] *Ibidem*, pp. 190–191.
[55] *Ibidem*, pp. 189–190.
[56] Born, *Fizica în concepția generației mele*, București, Editura Științifică, 1969, p. 142.

făcând parte integrantă din evenimentele atomice[57]. Apare acum clar că locul ce separă teoria cuantică de cea clasică, şi astfel concepţia lui Bohr în raport cu cea a lui Einstein, este cel referitor la problema condiţiilor necesare pentru o descriere obiectivă a proceselor naturii, adică o problemă metodologică cu privire la felul în care sunt realizate condiţiile necesare obiectivării conceptelor teoretice. În mecanica clasică, aceste concepte nu aveau niciun rol în obiectivarea conceptelor fizice, dar în mecanica cuantică intervenţia lor decisivă trebuie să ne facă să recunoaştem că cerinţele unei descrieri obiective se realizează pe o cale complementară. Aşa se face că realitatea fizică nu mai poate fi identificată cu simpla existenţă exterioară.[58]

Reconstrucţia realităţii pe linia potenţialităţii este efectuată de către Heisenberg, pornind de la necesitatea rezolvării dificultăţilor generate de teoria cuantică în raport cu fizica clasică. Teoria cuantică nu ne oferă niciun ghid pentru a corela simbolurile matematice cu conceptele limbajului obişnuit; singurul lucru pe care îl avem este că noţiunile obişnuite nu se pot aplica structurii atomilor. Excepţia este reprezentată de dimensiunile mari în comparaţie cu cele ale unui atom. Dar şi aici se cer anumite rezerve, căci există situaţii în care nu se înregistrează vreo analogie cu fizica clasică. Se ajunge apoi la altă dimensiune a problemei: sistemul tratat cu metodele cuantice aparţine de fapt unui sistem mai mare, la limită lumea ca întreg, şi acest sistem interacţionează cu cel mare. „Interacţiunea cu sistemul mare cu proprietăţile lui microscopice nedefinite introduce atunci un nou element statistic în descrierea (cuantică şi clasică) a sistemului considerat. În cazul-limită al dimensiunilor mari, acest element statistic distruge efectul «interferenţei probabilităţilor», astfel încât formalismul cuantic se apropie atunci la limită de formalismul clasic. Ca urmare, la acest nivel, corelaţia dintre simbolurile matematice ale teoriei cuantice şi conceptele limbajului obişnuit este neambiguă, şi această corelaţie este suficientă pentru a interpreta experienţele."[59]

Discutând aspectele ontologice ale teoriei cuantice, Heisenberg completează abordarea lui Weizsäcker, ce caracteriza stările ce corespund unor afirmaţii complementare (în sensul complementarităţii lui Bohr) drept „stări coexistente". Conceptul de „stare" furnizează o primă determinare relativă la ontologia teoriei cuantice, deşi se observă o îndepărtare de ontologia comună. Dar dacă se consideră cuvântul „stare" ca descriind o anumită potenţialitate mai degrabă decât o realitate, conceptul de „potenţialitate coexistentă" este extrem de plauzibil, pe considerentul că o potenţialitate poate conţine total sau parţial alte potenţialităţi[60]. Despre atomii şi particulele elementare nu putem însă avea decât două situaţii: fie folosim formalismul matematic ca singurul supliment al limbajului natural, fie îl combinăm cu un limbaj care nu se serveşte decât de o logică modificată sau care nu utilizează o logică bine definită. Atomii şi particulele elementare nu sunt la fel de reale ca fenomenele vieţii obişnuite, ele „formează o lume de potenţialităţi sau de posibilităţi mai degrabă decât o lume de lucruri sau de fapte"[61].

---

[57] Heisenberg, *Physique et philosophie*, *ed. cit.*, pp. 51–52.
[58] Ilie Pârvu, *Existenţă şi realitate*, *ed. cit.*, pp. 40–41.
[59] Heisenberg, *Limbaj şi realitate în fizica modernă*, în Ilie Pârvu, *Epistemologie*, p. 389.
[60] *Ibidem*, p. 395.
[61] *Ibidem*, p. 395.

Conceptul de potenţalitate, introdus de Heisenberg pentru explicarea realităţii fizice, reprezintă expresia une generalizări a ideii de realitate, în sensul eliberării de determinările clasice şi de cerinţa intuitivităţii, dar şi pentru a se răspunde la problema obiectivării, a condiţiilor în care se poate atribui semnificaţie obiectelor teoriei[62]. Această îndepărtare de idealul clasic de obiectivare este o consecinţă a modului în care are loc în mecanica cuantică interpretarea experinţei. Astfel, în obiectivarea constructelor teoretice nu se mai poate face abstracţie de condiţiile empirice ce permit extrapolarea atributelor realităţii asupra obiectelor cunoaşterii. Acesta e motivul pentru care realitatea fizică „trebuie să fie în general concepută la nivel teoretic mai întâi ca *posibilitate*, ca posibilitate de a poseda anumite caracterstici, de a se manifesta într-un fel sau altul. Ecuaţia de mişcare în teoria cunatică nu ne descrie un anumit fenomen sau obiect individual, ci un ansamblu de fenomene posibile; selectarea fenomenului care s-a petrecut în realitate dintre cele posibile se realizează în interacţiunea obiectului cu aparatul de măsură. În acel moment, după Heisenberg, are loc trecerea de la „«posibil» la „«faptic» (real)."[63]

În raport cu fizica clasică, teoria cuantică are ca particularitate eminentă faptul că conceptele clasice reprezintă un a priori metodologic, iar legile cuantice evidenţiază limitarea principială a folosirii lor în descrierea fenomenelor atomice. Generalizarea ideii de realitate fizică se bazează tocmai pe această particularitate metodologică, şi anume că sistemele cuantice nu pot fi reprezentate sub forma unor obiecte intuitive, localizate precis în spaţiu şi timp, ce se mişcă pe o traiectorie bine determinată etc. Astfel, fenomenele cuantice apar mai degrabă ca nişte posibilităţi, drept tendinţe de realizare, iar actualizarea lor se face în raport cu un sistem determinat de condiţii empirice de observare din care se selectează una dintre posibilităţile latente. Este limpede că în concepţia lui Heisenberg „apare astfel clară distincţia dintre *realitatea fizică* (lumea de posibilităţi, ansamblul de tendinţe la care se *referă teoria* luată în sine: „«stările» despre care vorbeşte ea descriu potenţialităţi) şi *realitatea obiectivă*, existenţa exterioară, obiectualitatea (pe care nu ne-o putem reprezenta decât în termenii clasici: «lumea de lucruri sau de fapte»)."[64]

În sens negativ, conceptul lui Heisenberg de „realitate doar potenţială" indică necesitatea eliberării ideii de realitate fizică de orice determinaţie clasică, după cum, în sens pozitiv, este avută în vedere o direcţie posibilă de generalizarre raţională a ideii de realitate fizică. De asemenea, s-a sugerat o posibilă conexiune a conceptului de „realitate potenţială" cu unele tentative de depăşire a formulării standard a mecanicii cuantice în cadrul cărora se propune o dinamică cuantică în care spaţiul, timpul, substanţa şi alte concepte să fie înlocuite de către un singur concept primitiv, şi anume conceptul de „proces"[65].

---

[62] Ilie Pârvu, *Existenţă şi realitate*, p. 47.
[63] *Ibidem*, p. 48.
[64] *Ibidem*, p. 51.
[65] *Ibidem*, p. 52.

Reconstrucția realității pe linia invarianței a devenit o modalitate importantă de tratare a realitității, în special odată cu fizica secolului XX. Ideea de bază este că putem și trebuie să atribuim realitate acelor elemente ale teoriei care se dovedesc a fi invariante, după cum arată Max Born: „Părerea mea este că ideea de invariant constituie o cheie pentru înțelegerea rațională a conceptului de realitate; și aceasta nu numai în fizică, ci și în cazul oricărui aspect al lumii".[66] În aceste condiții vor avea un sens obiectiv numai proprietățile invariante și ecuațiile covariante, restul constructelor teoretice ale unui sistem vor fi considerate subiective.

Deosebirea fizicii contemporane de fizica clasică va ieși mai bine în evidență prin sublinierea rolului elementelor invariante ale teoriilor, fapt ce va da din plin specificul noilor teorii științifice. Realitatea nu mai apare ca ceva dat exterior, ci apare într-un proces de constituire activ, prin evidențierea invarianților proiecțiilor pe care noi le facem asupra experienței. Astfel, are loc mai întâi o relativizare a proprietăților obiectelor, prin care se atribuie proprietăți nu lucrurilor supuse exerienței, ci proiecțiilor la care sunt supuse acestea. După Born, progresul principal „în structura conceptuală a fizicii constă tocmai în descoperirea faptului că o anumită mărime care la început a fost considerată ca proprietate a unui obiect este în realitate numai o proprietate a unei proiecții."[67] A doua fază a procesului constituirii realității cuprinde ajungerea la obiecte prin coordonarea acestor proiecții, prin constituirea invarianților transformărilor. Acest lucru apare evident cu noțiunile de spațiu și de timp în teoria relativității, în sensul că demonstrarea obiectivității lor a presupus inițial relativizarea lor[68].

O particularitate a concepției invarianței, scrie Ilie Pârvu, este dată de criteriul după care se acordă realitate unor concepte teoretice, și anume inserarea în legitatea generală, pe care o descoperim în fenomene, înscrierea în sistemul descrierilor obiective ale naturii: criteriul se poate aplica întrucât, constituindu-se ca invariant, unui element al teoriei îi putem dovedi subordonarea față de legitatea generală fizică și geometrică[69].

În raport cu specificul mecanicii cuantice, relativizarea mărimilor la condițiile experimentale de observare a fenomenelor induce o modificare importantă în raporturile noastre cu natura, ne solicită o nouă cale de descriere a lumii fizice, și nicidecum spre negarea realității sale, după cum susține Born[70]. Astfel, ideea complementarității, lansată de Bohr pentru a interpreta mecanica cuantică, este pusă într-o nouă lumină, după cum aflăm de la Born. Bohr a introdus conceptul de complementaritate pentru a exprima faptul că cunoașterea unei entități fizice nu se obține prin observarea singulară sau cu ajutorul unei aparaturi unice, ci necesită folosirea mai multor instalații experimentale, care se exclud reciproc sau sunt complementare. Este clar că a cunoaște în sensul teoriei cuantice înseamnă a

---

[66] Max Born, *Fizica în concepția generației mele*, p. 195.
[67] *Ibidem*, p. 194.
[68] Ilie Pârvu, *Existență și realitate*, pp. 52–53.
[69] *Ibidem*, pp. 53–54.
[70] Born, *op. cit.*, 197.

avea un număr suficient de mare de proiecţii independente ale uneia şi aceleiaşi entităţi fizice, astfel încât rezultatul final al experimentelor complementare să fie un grup de invarianţi, caracteristic pentru obiectul respectiv[71].

Reconstrucţia operaţională a realităţii este făcută, între alţii, de Gonseth, care susţine că realitatea lumii materiale nu ne este dată în cadrul unei cunoaşteri definitive, încheiate. Mai degrabă, există anumite structuri şi niveluri de realitate şi de cunoaştere. Dacă avem în vedere orizonturile de realitate, ce corespund orizonturilor cunoaşterii, proprii cunoaşterii naturale, fizicii clasice şi fizicii cuantice, se pune problema raportului dintre nivelurile succesive de realitate. După Gonseth, această problemă presupune intervenţia ideii de complementaritate a lui Bohr, ce specifică modul în care se pot manifesta într-un „orizont superficial obiectele unui orizont profund"[72]. Un fenomen care se petrece în orizontul profund nu poate fi cunoscut experimental decât prin urmele pe care le lasă în orizontul aparent. Având în vedere că fiecare orizont are structura sa şi legile sale, el va permite desfăşurarea anumitor fenomene, în timp ce altele vor fi incompatibile. De exemplu, în orizontul fizicii clasice, un corpuscul şi o undă sunt două realităţi de specii diferite. Dar un obiect microspcopic se poate manifesta fie ca undă, fie ca un corpuscul, astfel încât este nevoie de teza complementarităţii pentru a traduce într-un mod consistent în termeni clasici microfenomenele. Se poate astfel susţine că dacă le considerăm drept realităţi în orizontul clasic, corpusculii şi undele apar drept realităţi contradictorii, iar dacă le considerăm drept urme ale orizonutului profund, atunci apar drept complementare[73].

Ca regulă metodologică, ideea complementarităţii susţine că pe viitor, ori de câte ori se întâlnesc polarităţi conceptuale, va trebui să imaginăm posibilitatea teoretică a unui orizont de realitate care să permită tratarea acestor opoziţii drept aspecte complementare ale aceleiaşi realităţi. Prin corelaţia pe care o face Gonseth între diferitele niveluri de realitate şi cunoaştere cu orizonturile intervenţiei şi acţiunii eficiente a omului asupra naturii, se deschide perspectiva judecării corelaţiei structurilor cunoaşterii şi realităţii pe temeiul acţiunii instrumentale a omului asupra existenţei. Aşa se face că „Gonseth pune explicit problema realităţii fizice în contextul metodologic al unui realism superior, operaţional, care nu identifică realitatea fizică cu datul exterior, încercând să explice condiţiile teoretice şi experimentale ale constituirii semnificaţiilor obiective ale reprezentărilor teoretice."[74]

Susţinând că teoria ştiinţifică are de-a face cu modele ideale presupuse a reprezenta, într-o manieră mai mult sau mai puţin simbolică şi cu o anumită aproximaţie, unele asecte ale sistemelor reale[75], Mario Bunge apără un adevărat realism critic, tratând problema realităţii din persectiva metodologiei şi semanticii ştiinţei. În studiul *Cu ce se ocupă teoriile fizice?,* el începe cu distingerea a două tipuri de interpretare a simbolurilor fizice, şi anume interpretarea strictă, ce

---

[71] Vrezi Born, *op. cit.*, p. 198.
[72] A se vedea Ilie Pârvu, *Existenţă şi realitate*, p. 56.
[73] *Ibidem.*
[74] *Ibidem*, p. 57.
[75] Bunge, *Teoria ştiinţifică*, în Ilie Pârvu, *Epistemologie*, p. 221.

potriveşte structura matematică la ideea corespunzătoare, şi cea accidentală, care se rataşează peste aceasta. Astfel, în fizica teoretică sunt justificate interpretările stricte, iar în fizica experimentală cele accidentale. Distincţia este aplicată apoi la câteva concepte fizice şi se ajunge la concluzia că interpetăriler stricte din fizica teoretică sunt fie realiste, fie subiective. Cum nu sunt temeiuri puternice pentru a susţine subiectivismul, pe considerentul că două funcţii care trec drept porţile prin care gândirea intră în reproducerea fizicului (vectorul de srtare şi probabilitatea), rezultă că realismul este „unica filosofie viabilă a fizicii"[76]. Realismul este în avantaj şi în raport cu teoriile rivale (subiectivismul, concepţia şcolii de la Copenhaga şi dualismul), dar şi din perspectiva teoriei măsurării. Acest realism critic apărat de Bunge se bazează pe câteva teze: (i) există lucruri în sine, adică obiecte a căror existenţă nu depinde de gândirea noastră; (ii) lucrurile în sine sunt cognoscibile, deşi parţial şi prin aproximări succesive; (iii) cunoaşterea unui lucru în sine se poate atinge prin corelaţia dintre teorie şi experiment; (iv) cunoaşterea este mai curând ipotetică decât apodictică; (v) cunoaşterea unui lucru în sine este indirectă şi simbolică[77].

O versiune realistă a mecanicii cuantice presupune eliminarea elementelor subictiviste din interpretarea clasică (de exemplu, noţiunea de „observator") şi apoi o reorganizare axiomatică a teoriei. Se ajunge asfel la rezultatul că proprietăţile cuantice apar ca latente sau potenţiale mai degrabă decât actuale. Actualitatea apare în urma interacţiunii sistemului cu instrumentul de măsură. Subiectivitatea ce apare în acest moment este eliminată prin susţinerea că microobiectele nu sunt nici particule, nici unde, ci sunt obiecte sui generis de un tip necunoscut fizicii clasice. Este vorba deci de o interpretare obiectivă a concepţiei posibiliste asupra realităţii fizice ce presupune o schimbare în interpretarea probabilităţii[78]. Astfel, după Bunge, realitatea comportă următoarele diviziuni: a) posibilitate reală (adică legitatea), ce se subdivide în: posibilitate deterministă şi posibilitatea întâmplării; b) actualitate (adică legi şi circumstanţe) ce se împarte în: fapte necesare (circumstanţă şi legi deterministe) şi fapte contingente (circumstanţe şi legi stocastice)[79].

Această imagine realistă a teoriei cuantice apare la Bunge ca fiind întemeiată pe o nouă abordare a modalităţilor. Spus în puţine cuvinte, ideile lui Bunge sunt următoarele: (i) Există două tipuri, radical diferite, de posibilitate: posbilitatea conceptuală, ce priveşte constructele şi este elucidată fără ajutorul conceptului de probabilitate, şi posibilitatea reală, ce se refeară la itemuri factuale (lucruri, stări de lucruri, evenimente). Astfel încât, arată Bunge, „realitatea este reuniunea posibilităţii reale cu actualitatea"[80]. (ii) Posibilitatea reală se divide în dispoziţia cauzală şi propensiunea spre întâmplare. Dispoziţia cauzală este posibilitatea reală ca ceva să dobândească o proprietate determinată atunci când are asigurate condiţii

---

[76] Bunge, *Cu ce se ocupă teoriile fizice?*, în Mario Bunge, *Ştiinţă şi filosofie*, traducere de Mircea Balaiş *et alii*, Bucureşti, Editura Politică, 1984, p. 244.

[77] *Ibidem*, p. 245.

[78] Vezi Ilie Pârvu, *Existenţă şi realitate*, p. 57 sqq.

[79] Mario Bunge, *Ştiinţă şi filosofie*, p. 142 sqq

[80] Mario Bunge, *Ştiinţă şi filosofie*, p. 157.

potrivite. Propensiunea spre întâmplare este posibilitatea reală ca ceva să dobândească o proprietate determinată. (iii) O dispoziție cauzală a unui lucru este reductibilă la o proprietate manifestă a complexului lucru-mediu, dar este proprietate ireductibilă a lucrului. (iv) Probabilitatea este esențială în elucidarea propensiunii spre întâmplare, astfel încât o teorie probabilistă (stocastică) a anumitor itemuri factuale precizează propensiunea spre întâmplare a acestora, deși o teorie modală nu poate realiza această sarcină. (v) Acest punct de vedere este incompatibil cu determinismul cauzal, căci acesta concepe posibilitatea reală ca fiind inerentă lucrurilor de un anumit fel, nu ca o deghizare a ignoranței umane. (vi) Posibilității reale nu i se poate da o definiție operațională, deoarece un lucru realmente observat, măsurat sau experimentat este ceva real și nu posibil. (vii) Punctul de vedere asupra propensiunii spre întâmplare este în contradicție cu actualismul ce echivalează probabilitatea cu frecvența. (viii) știința este studiul posibilității reale[81].

Este evident că prin reconstrucția realității, efectuată pe bazele metodologiei și semanticii științei, Bunge susține o concepție în care variabilele cuantice dinamice reprezintă potențialități obiective. Prin această modificare a semnificației obiectului cuantic, a probabilității cuantice și a procesului de actualizare se poate oferi teoriei cuantice o interpretare realistă, obiectivă, coerentă cu formalismul matematic și cu aplicațiile experimentale[82].

BIBLIOGRAFIE

John D. Barrow, *Mic tratat despre nimic*, traducere de Cornelia Rusu, București, Editura Tehnică, 2006.

John D. Barrow, *Originea universului*, traducere de B. Merticaru, București, Humanitas, 1994.

R. Blanché, *La science physique et la realité*, Paris, PUF, 1948.

N. Born, *Fizica în concepția generației mele*, București, Editura Științifică, 1969.

N. Bohr, *Fizica atomică*, București, Editura Științifică, 1969.

Angela Botez (coord.), *Metamorfoze actuale în filosofia științei*, București, Editura Politică, 1988.

Angela Botez (coord.), *Realism și relativism în filosofia științei contemporane*, București, DAR, 1993.

Thomas Brody, *Fizică și filosofie*, traducere de Doina Țimpău, Roman Chirilă, București, Editura Tehnică, 1996.

L. de Broglie, *Certitudinile și incertitudinile științei*, trad de I. Perche, București, Editura Politică, 1980.

M. Bunge, *Știință și filosofie*, traducere de Mircea Bălăiș *et alii*, București, Editura Politică, 1984.

Rudolf Carnap, *Semnificație și necesitate*, traducere de Gh. Enescu, Sorin Vieru, Cluj-Napoca, Dacia, 1972.

Lewis Carroll Epstein, *Teoria relativității în imagini*, traducere de Anca Tureanu, București, All, 1996.

Ion Ceapraz, *Conceptul de obiect în logică și filosofie*, în Constantin Grecu, Iancu Lucica (coord.), *Logică și ontologie*, București, Trei, 1999, pp. 309–324.

Paul Davies, *Ultimele trei minute*, traducere de Gabriela Zamfirescu, București, Humanitas, 1994.

[81] *Ibidem*, pp. 157–159.

[82] Ilie Pârvu, *Există și realitate*, p. 60.

Dirac, *Les principes de la mécanique quantique*, Paris, PUF, 1931.
Einstein, *Evoluţia fizicii*, Bucureşti, Editura Tehnică, 1957.
Albert Einstein, *Cum văd eu lumea*, traducere de Mircea Flonta, Ilie Pârvu, Dragan Stoianovici, Bucureşti, Humanitas, 1992.
Albert Einstein, *Teoria relativităţii*, trad. de Ilie Pârvu, Bucureşti, Humanitas, 2005.
Ghe. Enescu (coord.), *Logica ştiinţei*, Bucureşti, Editura Politică, 1970.
Mircea Flonta, *Imagini ale ştiinţei*, Bucureşti, Editura Academiei, 1994.
Stephen W Hawking, *Scurtă istorie a timpului*, traducere de Michaela Ciodaru, Bucureşti, Humanitas, 1994.
St. Hawking, *Visul lui Einstein*, trad. Gh. Stratan, Bucureşti, Humanitas, 1997.
St. Hawking, *Universul într-o coajă de nucă*, trad. de Gh. Stratan şi alţii, Bucureşti, Humanitas, 2004.
W. Heisenberg, *Paşi peste graniţe*, trad. Ilie Pârvu, Bucureşti, Editura Politică, 1977.
W. Heisenberg, *Physique et philosophie*, Paris, A. Michel, 1961.
Richard Healey, *Filosofia mecanicii cuantice*, traducere de Cornelia Rusu, Mircea Rusu, Bucureşti, Editura Tehnică, 1995.
E. Hutten, *Ideile fundamentale ale fizicii*, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1970.
xxx *Logică şi filosofie*, Bucureşti, Editura Politică, 1966.
Iancu Lucica, *Conceptul de existenţă*, în Constantin Grecu, Iancu Lucica (coord.), *Logică şi ontologie*, Bucureşti, Ed. Trei, 1999, pp. 363–418.
P. Mitttelstaedt, *Probleme filosofice ale fizicii moderne*, traducere de H. Teutsch, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1971.
W.H. Newton-Smith, *Raţionalitatea ştiinţei*, trad. de Angela Botez et alii, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1994.
T. Nicola, I. Ceapraz, *Conceptul de realitate obiectivă*, Craiova, Scrisul românesc, 1966.
Adrian Niţă, *Timp şi continuitate*, „Academica", nr. 26, mai 2004, anul XIV, nr. 163, pp. 37–39.
Adrian Niţă, *Timp şi idealism*, Bucureşti, Paideia, 2005.
Roland Omnes, *Interpretarea mecanicii cuantice*, traducere de Walter Radu Fotescu, Bucureşti, Editura tehnică, 1999.
Alexandrina Pârvu (coord.), *Filosofia fizicii*, Bucureşti, Editura Politică, 1984.
Ilie Pârvu (coord.), *Istoria ştiinţei şi reconstrucţia ei conceptuală*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981.
Ilie Pârvu (coord.), *Epistemologie*, Bucureşti, Editura Politică, 1974.
Ilie Pârvu, *Existenţă şi realitate în ştiinţă şi filosofie*, Bucureşti, Editura Politică, 1977.
Ilie Pârvu, *Arhitectura existenţei*, vol. 1, Bucureşti, Humanitas, 1990.
Roger Penrose, *Mintea noastră cea de toate zilele*, traducere de Cornelia Rusu, Mircea Rusu, Bucureşti, Editura Tehnică, 2006.
P. A. Schilpp (ed.), *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*, New York, Tudor Publ. Co, 1951.
Ştefan Lupaşcu, *Experienţa microfizică şi gândirea umană*, traducere de Vasile Tonoiu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1992.
xxx *Ştiinţa şi contemporaneitatea*, Bucureşti, Editura Politică, 1980.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

PARTEA A II-A

ISTORIA UNIVERSALĂ A TEORIEI CATEGORIILOR

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

RELAȚIA LA ARISTOTEL

GHEORGHE VLĂDUȚESCU

1. În *Categorii* 1a 25-27 ca şi în *Topice* 103b20-25, relația – πρός τι este după substanță, cantitate, calitate şi înainte de loc, timp, poziție, posesie, acțiune şi pătimire/pasiune/afect, iar în *Metafizica* 106829 este plasată între substanță, calitate, loc, acțiune, pătimire, de o parte, şi cantitate, de alta. Dar într-un sistem categorial, garanția operaționalității nu este dată nici de număr, nici, neapărat, de ordine. Chiar în serie lungă, enumerarea, nu va completă, categoriile ca „semne" – σημάζα, după numele pe care Parmenide îl dădea atributelor ființei, ca subiect – ὑποκειμένων, fiind numeric fără de limită. Altminteri, ființa, ilimitată şi indeterminată ar urma să fie subiect – substrat al unor atribute numeric limitate, ceea ce i-ar lua şi o condiție şi alta, pe aceea a ilimitării, limitând-o, iar pe aceea a indeterminării pentru că într-o serie care n-ar fi coextensivă infinității, ele ar pare ca *tò on* să fie de un fel, dar să nu fie de altul. Decalajul dintre ilimitație, în ordinea ființei, şi limitație în aceea a numărului categoriilor ar lua ființei condiția indeterminării, prin diferența însăşi. Nici ordinea nu contează prea mult, deşi, în afara cazurilor aleatorii, totuşi contează, pentru că, în funcție de finalitatea instituirii, va fi mereu alta după aceasta. Următoare calității şi cantității şi mai înainte de loc, de timp ori, în altă enumerare, de cantitate, relația nu pierde şi nu câştigă ceva, doar mai înainte de substanță nu poate fi, nici ea nici oricare alta, de îndată ce nici relația, nici calitatea, nici cantitatea, nici locul, nici timpul nu sunt decât predicate, nu şi subiect. Aceasta în deosebire de substanță (primă) care „nici nu se enunță despre un subiect, nici nu este într-un subiect"[1]. Distincte, fiind „absurd ca principiile şi cauzele să fie aceleaşi pentru toate lucrurile, altfel, ar trebui să prevină din aceleaşi elemente" şi reciproc una ar urma să fie constitutivă celeilalte, substanța poate fi gândită fără relație, nu dusă şi invers[2]. De aceea relația poate să aibă o poziție variabilă în serie ca dealtminteri şi celelalte în felul lor, dar nicicând mai înaintea substanței.

Numai subiectul (substratul), această noțiune aparent contradictoriu, este şi categorie, chiar prima, într-un fel analogic, asemenea ființei însăşi. Substanța este categorie numai întrucât este termenul-pivot, în funcție de care toate celelalte, pot fi gândite într-un sistem. Altfel, fiecare, în limitele identității de sine, este ea însăşi şi nu poate decât să fie: cantitatea cantitate, calitatea calitate, timpul timp, relația relație. Numai că într-o serie, fiecare este ceea ce este şi prin deosebire de celelalte, la limită măcar de una.

---

[1] *Categ.* 2a1.
[2] *Metaph.*, 1070a31-1074b4.

Numai subiect (substanța) și numai în condiția predicatului, celelalte, acestea, deși fiecare în parte poate fi gândită în sine, cel puțin morfologic, „sintactic", ele sunt ca mod de a fi al termenului pivot. Astfel, tocmai unde „sintactic" (metafizic, adică) sunt instituite ca predicate, cantitatea, calitatea, relația ... comunică, reindividualizându-se prin întregire, în logica unului în tot și a totului în unu. Aceasta însă numai întrucât stau într-un subiect. Substanța, deci, ca unul în toate face și ca predicatele să fie toate în unu. Ea dă coerență și consistență „sistemului", paradoxal tocmai datorită ambivalenței sale: nu este „predicat", dar prin aceea că este subiect (*hypokeimenon*) este întregul însuși substrat al predicatelor. Așadar, *subiect* și predicat, substanța, dar și prin „participare" la unu, *predicat* și subiect, celelalte, ca urmare a bivalenței despre care vorbea Platon: „lucrurile acestea pot să fie luate în două sensuri și nu e posibil să le gândești „numai ca fiind ori numai ca nefiind, nici ca fiind ori ca nefiind", nici ca fiind în egală măsură și tot asemenea ca nefiind, toate fac posibilă gândirea întregului totdeodată compus și necompus[3]. În consecință, mai puțin, poate chiar de loc, contează numărul ca, de altfel, nici ordinea, ci coerența.

2. Trei pot fi palierele de situare în reconstrucția categoriologică: ontologic, metafizic (acela al filosofiei *prime*) și fizic (altfel spus, al filosofiei *secunde*). Pentru că ființa ca fiind întrucât este τὸ ὄν și ὄν este, prin unicitate și ilimitație, întregul însuși, aceasta înseamnă că toate cele ce sunt și cele eterne și cele vremelnice (care se nasc și pier), sunt în temeiul său. Prima propoziție a ontologiei: *ființa este și nu poate decât să fie* și cea de a doua: *neființa nu este și nu poate decât să nu fie,* în ordinea lor de situare sunt ambele adevărate, unde cea secundă pare doar a o întări pe cea dintâi. Totuși ea semnifică mai mult, cu mult mai mult. Numai ca formă negativă a ceea ce, în prima propoziție, aduce cu o tautologie, ea ar închide „cercul" ontologiei, când, de fapt, îl deschide prin aceea că determină o „criză" în conceptul acesteia. Cea de a doua propoziție, pe scurt, face necesară și posibilă metafizica, în rostul căreia intră să dea legitimitate gândirii trecerii de la ființă la existență, ceea ce înseamnă trecerea de la indeterminat la determinat, de la unu la multiplu, de la absolut la relativ.

Centrată cum este în conceptul ființei, și astfel paradoxală ca logică, ontologia pune între „paranteze" existența, dar întreaga ei organizare este în vederea acesteia. De aceea, cu toate că determinatul, multiplul, relativul nu sunt instituiri în limitele ontologiei, ele își datorează legitimitatea acesteia. Ca filosofia primă (metafizica) și ca filosofia secundă (fizica), de altfel.

Platon încă punea relația în temeiul ființei fără a o socoti însă cu sens în orizontul ontologiei. Una, peste tot aceeași, mereu în identitate cu sine prin unitatea/unicitatea formală, *idéa* (ca nume al ființei) nu are cum să fie temei și paradigmă pentru relație, nici s-o aibă printre atributele ei. În metafizica genurilor supreme din *Sofistul* însă, relația este pusă în semnificație reală, fără ca ființa să fie mai puțin decât ceea ce este, dar și fără ca ea să capete sens printr-o adăugire de un fel sau altul. În sine, tocmai de aceea fiecare gen în parte este și diferit. Aceasta

[3] *Republica*, 479c.

face ca acelaşi să fie ceea ce este, dar şi faţă cu altul – πρός – ςλλσ. Metafizic deci, relaţia poate fi gândită ca fiind, însă *altfel* decât fiinţa şi, totuşi, fără a o dubla ontologic. În temeiul fiinţei, platonician, al genurilor supreme întrucât „comunică", relaţia nu are semnificaţie ontologică, dar tot ca urmare a acestui fapt, paradoxal, este realitate metafizică. Ontologic, „realitatea" este de un singur fel, de acela al fiinţei. Metafizic însă, reală este şi nefiinţa, reală este şi mişcarea, reală este şi relaţia. Pe scurt, lumea ca întreg, ontologic, nefiinţă, dar metafizic, *ex-sistentia*, adică fiinţare, întrucât este ceea ce vine din ceea ce stă în, *ex*, şi fiinţă ca urmare a aceluiaşi fapt. Bivalentă lumea, în întregul său, bivalente au a fi şi „elementele" ei, individualele, aristotelic, ca subiect/substrat – *hypokeimenon*, pentru cele ce le fac să fie („principiile" constitutive) într-un fel sau altul (atributele: cantitate, calitate, loc, timp, relaţie ...). Asemenea şi acestea din urmă, deşi pe „scara" fiinţei, pe o treaptă mai jos, de îndată ce nu sunt şi sunt în temeiul a ceea ce la rândul său, individualul (substanţa – *ousia*), nu este şi este. În şi mai mică măsură, relaţia, cel puţin, are realitate, în cea de a treia situare, *fizică*. Dacă *ontologic* relaţia nu putea fi gândită ca fiind întrucât fiinţa este una, simplă, peste tot aceeaşi, mereu în identitate cu sine, *fizic*, dimpotrivă, tocmai unde lucrurile apar şi dispar, sunt compuse şi trec unele în altele, dintr-un loc în altul, relaţia nu are realitate în sine, ci doar în funcţie de termenii din relaţie. „În raţiunea sa proprie, în stricta sa formalitate, în esenţa sa relaţia nu pune nimic în subiectul după care este, ci îl raportează la altul. Că eu sunt la dreapta sau la stânga lui Pierre, aceasta nu mă califică pe mine, dar mă referă la el[4].

Realitatea ei, aşadar, este numai prin participare, într-un sens aproape platonician, de îndată ce, inerentă, neinerentă, îi e dată de termenii de instituire. Aceasta nu înseamnă că, mai curând, ţine de nonexistenţă. Există, doar că în alt grad decât acela al „relatelor", dacă nu chiar în altă modalitate de a fi a existenţei. Pentru că doar fiinţa poate fi gândită într-o singură logică (parmenidian, ea fiind şi neavând decât să fie), pe când existenţa este în mai multe, după varii condiţionări.

3. În concept metafizic, relaţia este inerentă substanţei ca subiect, şi numai ca subiect ceea ce îi conferă originaritate, în deosebire de toate determinaţiile ei, gândite ca fiind doar în temeiul a ceva absolut, adică nondependent, fie şi numai în limitele unui sistem. Ca toate, şi relaţia care, avea să spună Thoma, „este întotdeauna în temeiul a ceva absolut"[5]. „Relative se numesc acelea despre care, pentru a şti că sunt, se atribuie sau se zice că stau într-un raport oarecare cu altul", ca dublul, „de două ori mai mare decât ceva". Relative sunt socotite şi „starea, dispoziţia, senzaţia, atenţia, poziţia", în felul lor, fiecare fiind „a ceva"[6]. Chiar şi „acelaşi-ul", „asemănătorul" şi „egalul", primul fiind acela „a cărui substanţă" este una, celălalt, „a cărui calitate este una", iar egalului cantitatea este una. Toate sunt „după număr", pentru că „unul este principiul şi măsura numărului" dar „nu în acelaşi fel".

---

[4] André Marc, *Dialectique de l'affirmation*, Paris, 1952, p. 697.
[5] *De Veritate*, XXVII, 4.
[6] *Categ.*, 7, 6a35-6b5.

Relație este și între „putința de a acționa" și putința „de a suferi" pe de o parte și „actele" corespunzătoare pe de alta, ca și „după privațiunea de putință", ca de exemplu între non-posibil și alți termeni apropiați, ca invizibil[7].

Dacă și actual, dar și potențial lumea este infinită, și formele relației, ca de altminteri și acelea ale tuturor categoriilor identificate sau nu, sunt în serie nelimitată. Nu ne putem închipui, sau nu trebuie s-o facem, că numărul este restrâns. Cum, atunci, într-o lume infinită, chiar *tipurile* de relație sau ale universaliilor, la limită atributele („semnele" ființei, *semata* parmenidiene), ar fi numeric finite? Astfel, ce ar fi între finitul acestora și infinitul lumii?

Ca în cazul „categoriilor", și ele numeric fără limită, dar în reconstrucția metafizică numai câteva și în acela particular: al substanței, al cantității, al calității, al relației.

Între ceea ce determină și determinat, între unu și multiplu, între întreg și parte, între mai mult și mai puțin, relație și același-ul și asemănătorul și egalul și actul și putința, toate acestea sunt menite să inducă la un concept al metafizicii relației *cât mai operațional*. În primul rând, dacă nu în exclusivitate, *cât mai operațional* de îndată ce metafizica nu este o explicație a lumii în termen cognițional, ci o reconstrucție cu rost instrumental-metodic. Într-un fel ea este ca logica, doar că registrele de aplicație și mișcare sunt altele.

Având a da seamă de legitimitatea trecerii de la ființă la existență (de la unu la multiplu), metafizica este o reconstrucție a lumii ca model operațional. Cât o privește, metafizica relației trebuie să justifice ca *fiind* ceea ce nu are temei ontologic, deși ființa (= ceea-ce-este) cu necesitate face posibil tot ceea ce este și ceea ce se întâmplă. Chiar și nașterea și pieirea, accidentul și hazardul, mișcarea, relația.

„Ideile" platoniciene (ca ființă) urmând logica proprie instituirii ontologice, în mod necesar, avea să spună Aristotel, erau și temei pentru relații, negații și dispariții. Cum însă, de îndată ce ființa este și nu poate decât să fie, este necompusă și indivizibilă, peste tot aceeași?

Metafizica, în consecință, are a legitima gândirea relației ca fiind, fără a o pune pe seama altui determinant decât ființa, dar și fără a o identifica în acesta. În mai mare măsură decât cantitatea sau calitatea, locul sau timpul, relația „reproduce" drama individualului, dacă se poate spune așa.

Dacă ființa este una și omogenă, peste tot la fel, *pan homoion*, cum zicea Parmenides, și intransformabilă, ce și cum poate fi (gândit) individualul? Iar cu el toate celelalte determinații ale sale, de la cantitate și calitate la spațiu și timp, la opuși, la mișcare, la relație.

Ceea ce făcea posibil individualul, prin acesta, era întemeietor și în ordinea categoriilor (*realiter*, a determinațiilor sale). În acest sens, distincția aristotelică, în aparență banală și parcă didacticistă, dintre formă – *morphé* și materie – *hyle*, este hotărâtoare.

---

[7] *Metaph.*, D, 15, 1021a10-30.

Un „discurs asupra metodei", dialogul platonician *Parmenides* fixa programul metafizicii concentrat în întrebarea întrebărilor: cum gândirea noastră trece, necontradictoriu, de la ființă la existență, de la unu la multiplu, deci de la ceea ce este în sine la ceea ce apare și dispare, este compus, este divizibil. Reconstrucția metafizică din *Sofistul* era o deschidere, poate, de măsurat exact, în judecată ficționalistă. *Să presupunem că* ... Tot asemenea și aceea aristotelică, doar că, în alta ipotetică. Astfel, în aceasta, presupoziția de întemeiere era alta: *ființa* – întrucât – este – *tò on he ón*, deci ființa care este și nu poate decât să fie deopotrivă ca „formă" și ca „materie". Două *ca specificație*, și nu numeric, „forma" și „materia", „principii secunde", așa cum avea să se spună mai târziu, în scolastică, numai în aparență contradictoriu, sunt, fiecare în parte, coextensive ființei în sine, astfel că aceasta, în întregul ei, este una și în întregul ei, cealaltă. Deopotrivă „formă" și deopotrivă „materie", iar nu „formă-și-materie", acestea ca elemente de compunere, ființa este în același timp una și ca diadă, non-una. Astfel poate fi înțeleasă și ca temei, în sens ontologic, și ca temei în ordine metafizică. Diada, fără a fi altceva decât „monada", face trecerea către multiplu, întrucâtva cam în felul în care seria numerelor, în aritmologia pythagoriciană, începea cu „doi". Un întreg ca formă, un întreg ca materie, ființa era întemeietoare în-ființând, ceea ce înseamnă că în alt plan. În urmare individualele erau după modul de a fi al ființei, pe de o parte ca unu, iar pe de alta ca un determinat. Pentru că între ființa în sine și ființa ca formă și ca materie este diferența dintre indeterminat și determinat, dintre simplu și compus. Ca formă și materie, deci în concept metafizic, ființa însă este și indeterminată, și determinată, simplă și compusă. Dar cu specificația că determinarea și compunerea în sens metafizic sunt distincte de aceleași în înțeles fizic. Metafizic, ființa este compusă fiind *două* ca specificație, în timp ce fizic, faptul presupune elemente distincte, precum focul, aerul, apa și pământul.

Așa stând lucrurile, dacă stau astfel, ființa metafizică este și o relație, dar cu ea însăși, pentru că (în) fiecare „determinație" este în identitate, dar și în deosebire. Ca formă, în întregul său, este în identitate, dar și în deosebire, în măsura în care forma este una, materia alta. Ca relație de acest fel, ființa metafizică face posibilă și gândirea relației „fizice", deci din ordinea existentelor. Altminteri de unde și cum relația în aceasta din urmă?

Polimorfismul său este el însuși de întemeiere metafizică, întrucât individualele par a fi ca ființă multiplicată la nesfârșit, și actual, dar și virtual. Multiplicarea ontologică presupusă (ficționalist) de Melissos, dar trecută în reconstrucție de Anaxagoras și de Democrit, de Platon chiar, ca punct de plecare, era desăvârșită de Aristotel prin trecerea sa în concept metafizic și fizic. Căci substanța (individualul), ca subiect doar și nicicum într-un subiect, era unul însuși multiplicat.

4. În analogie cu „scara" platoniciană a lumii: „Idei" (*ideai*) → obiecte matematice /→/lucruri (sensibile) → umbre, în metafizica aristotelică „treptele" sunt altele, deși, în mare, principiul este același: Ființa întrucât este (*tò on he ón*) → Formă – Materie → Universalii → Individuale. Acestea din urmă, cele mai departe de ființă, sunt însă și cele mai asemănătoare ei prin faptul de a fi subiect și de a nu

sta într-un subiect. Aşa fiind, ca fiinţa care se poate lua în tot atâtea sensuri câte „semne" (atribute) are şi individualul (substanţa) în raport cu „predicatele" (categoriile) sale. Din acest punct de vedere sunt şi cele mai „reale", „substanţele secunde" (specia, genul, universaliile, într-un cuvânt) fiind pe măsură, mai „puţin": „dintre substanţele secunde, specia este mai mult substanţă decât genul, ea stând mai aproape de substanţa primă", care „se cheamă mai propriu substanţă" – *ousia* de îndată ce este subiect „pentru toate celelalte şi toate celelalte se enunţă despre ea"[8]. Dar, totodată substanţele prime, întrucât sunt la capătul celălalt al „scării", sunt în temeiul fiinţei, principiilor „secunde" şi al universaliilor. Paradoxal, deşi cele mai de „jos", pentru că în ele se „regăsesc" toate celelalte, de la fiinţă la specie, sunt prin completitudine cele mai asemănătoare termenului prim. În identitate, dar prin „depărtare" şi multimediere (se interpun principiile, „semnele" şi universaliile: gen, specie) şi în deosebire, prin aceasta sunt şi nu sunt ca fiinţa însăşi. „Realitatea" proprie lor vine tocmai din această „coincidenţă a opuşilor", cei mai tari, anume a lui a fi şi a nu fi.

Relaţia în această determinaţie, *fizică* (de natura existenţei, altfel spus), are particularităţile substratului ei, care este substanţa. În sine, relaţia nu are existenţă, ceea ce nu înseamnă că nu este inerentă. În măsura în care se poate distinge între „relaţii cerute de natura lucrului", „interne" şi relaţii care „nu urmează în mod necesar din natura lui", „externe", inerenţa este perfect inteligibilă[9]. Cele exterioare, noninerente, sunt întâmplătoare, de unde şi gradul mai scăzut de realitate. Inerente, celelalte nu sunt, prin aceasta, şi necesare. Întrucât se poate distinge între hazard şi accident, cel puţin în limbaj aristotelic, ele sunt accidentale, în deosebire de substanţa care le este temei. Astfel, substanţa poate fi înţeleasă fără relaţie, în timp ce invers, nu. „Relaţie fără un termen absolut nu este posibilă. Considerând ceva anume relativ, aceasta presupune şi ceea ce se raportează la sine însuşi, dar şi la altul: un sclav, de exemplu, este ceva absolut, înainte de a se raporta la stăpân."[10]

Orice relaţie, fie şi acelea „exterioare", dintre lucrurile care „stau într-un raport oarecare cu altele", se sprijină în substanţă, dar indirect prin „determinaţiile" acesteia[11]. „Toate relaţiile, presupun fie cantitatea şi tot ce se reduce la aceasta, fie acţiunea-pătimire."[12] După cantitate, întrucât fiecare lucru este „prin natură unul şi ceva anume" dacă toate cele ce sunt, sunt fiecare ca unu, multiplicitatea, mai întâi, este gândită ca fiind, în mod necesar. Apoi, mărimea, fie continuă („constă din părţi care n-au poziţie una faţă de alta"), fie discontinuă (cu părţi „care au o poziţie"). În sine, ca substanţele, sau prin accident „precum muzicalul sau albul care sunt cantităţi pentru că acelea cărora le aparţin sunt cantităţi, ori ca mişcare, timp şi spaţiu, chiar, astfel cantitatea este ea însăşi şi relaţie[13].

---

[8] *Categ.*, 2b15-20.
[9] J. Owens, *Metafizică creştină elementară*, Gutenberg, Bucureşti, 2007, p. 305, n. 32.
[10] Thoma, *Summa contra gentiles*, IV, 10, 7c.
[11] *Categ.*, 6a, 3b-32.
[12] In *III Sententiarum*, 5, 1a, 1.
[13] *Metaph.*, A, 13, 1020a10-30; *Categ.*, 4b20-22.

Acțiunea și pătimirea, apoi, chiar exterioare: ceva determină, altceva primește, fie și indirect, țin de ceea ce este fiecare lucru, deopotrivă act și putință. Reciprocitatea acțiunii și pătimirii vine din chiar faptul că unul este în întregul său act și în întregul său putință. Tot asemenea și reciprocitatea termenilor, în relația „internă" în genere.

Relația, așadar, nici în ordinea fizică nu este reductibilă la raportarea exterioară, cel puțin cât luăm seama de acelea *per se*. Termenii fără de care nu se poate, relatele, nici acestea nu sunt inteligibile, în afara relației. Cu un grad mai mare de realitate, termenii cu unul mai mic, faptul (relația) n-o apropie de irealitate. Raportul cauzal nu are realitatea termenului-cauză nici pe aceea a termenului-efect, dar alt grad, poate, mai curând *alt tip* de realitate, el este întregitor conceptului generic.

O lume într-un singur mod de a fi al realității ar fi aberantă, dacă ar fi posibilă, chiar.

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ESTE POSIBILĂ COMPARAREA CATEGORIILOR IDENTIFICATE DE ARISTOTEL ŞI KANT?

DAN ROBERT BIŞA

I. INTRODUCERE

Obiectivul demersului de analiză din cadrul acestui articol este acela de a determina dacă există posibilitatea de a realiza o comparaţie a tabelelor categoriale alcătuite de Aristotel şi Kant.

Ipoteza de lucru de la care pornesc este aceea că seturile de categorii identificate de cei doi filosofi nu pot fi comparate direct, ci doar dintr-o perspectivă metateoretică.

Lucrarea va fi structurată după cum urmează: pentru început, voi prezenta concepţiile despre categorii ale lui Aristotel şi Kant şi voi continua prin a realiza o analiză a deosebirilor dintre acestea, în tentativa de a determina dacă este sau nu posibilă realizarea unei comparaţii directe între listele categoriale întocmite de cei doi filosofi. În eventualitatea în care voi stabili că o comparaţie directă nu este posibilă, voi căuta să identific o modalitate de a compara din perspectivă metateoretică cele două concepţii despre categorii, în aşa fel încât acestea să apară ca nişte modelări sau interpretări ale unei teme metateoretice.

II. CONCEPŢIA DESPRE CATEGORII A LUI ARISTOTEL

În articolul său intitulat *Categoria*, Gustavo Bontandini afirmă în mod explicit: „Cel care a furnizat prima dată o doctrină propriu-zisă a categoriilor a fost Aristotel, cel care a dat şi valoare tehnică termenului κατηγορειν, care în limbajul curent semnifică «a acuza»[1]." Acest punct de vedere, potrivit căruia Aristotel a fost primul filosof care a folosit în sens tehnic termenul de *categorie* şi a formulat o doctrină a categoriilor, beneficiază de o amplă susţinere în literatura de specialitate.

Aristotel a abordat tema categoriilor în mai multe lucrări ale sale, dintre care poate fi remarcat, în primul rând, tratatul cunoscut sub numele de *Categoriile* (titlu care nu i-a fost dat de autorul însuşi). În această lucrare, Aristotel întocmeşte următoarea listă, care cuprinde zece categorii: „substanţă, cantitate, calitate, relaţie,

[1] Gustavo Bontandini, *Categoria*, în *Enciclopedia filosofica*, t. 1, Firenze, Ed. Sansoni, 1957, p. 1272.

BCU CLUJ UNIVERSITY LIBRARY

loc, timp, poziție, posesie, acțiune ori pasiune".[2] Numărul acestora este demn de a fi consemnat, deoarece, după cum voi arăta mai târziu, lista nu va mai cuprinde decât opt categorii în alte lucrări ale filosofului grec.

Categoriile sunt definite, în tratatul menționat, ca fiind moduri de predicare, cuvinte care se spun despre un subiect (cu excepția substanței prime, care nu se spune despre un subiect, ci este ea însăşi subiectul prin excelență). Ele nu sunt orice fel de predicate, ci sunt predicatele cele mai generale. Este adevărat că perspectiva din această lucrare aristoteliciană este una preponderent logico-lingvistică (accentul fiind pus pe predicare). Dar, deşi categoriile sunt concepute ca fiind moduri de predicare şi se porneşte, în repetate rânduri, de la considerații terminologice despre substanță, calitate sau relație, trebuie spus că, până la urmă, filosoful grec ajunge să abordeze probleme ontologice.

Aristotel vorbeşte pe larg despre categorii şi în tratatul cunoscut sub numele de *Metafizica*. Numai că, spre deosebire de *Categoriile*, unde primează aspectul logico-lingvistic al categoriilor, în *Metafizica* primează aspectul lor ontologic.

La începutul capitolului al doilea din Cartea a IV-a a acestei lucrări, Aristotel menționează câte feluri de ființă există: „unul e Ființa prin accident, altul Ființa ca drept ceva adevărat prin opoziție cu Neființa, considerată ca egală cu falsul; apoi pe lângă acestea Ființa considerată în cadrul diferitelor categorii... Dar pe lângă aceste feluri de Ființă, mai e şi Ființa în stare potențială şi Ființa în act."[3] După cum se poate observa, împărțirea ființei după categorii reprezintă, potrivit concepției aristotelice, una dintre modalitățile de clasificare a ființei. Filosoful grec precizează cum ar trebui realizat acest tip de clasificare a ființei chiar în principalul pasaj din *Metafizica* dedicat categoriilor (celelalte fragmente de text referitoare la aceeaşi temă făcând trimitere la acesta). În respectivul pasaj, Aristotel precizează: „Ființa în sine se ia în atâtea accepții câte feluri de categorii sunt, căci sensurile Ființei sunt tot atât de numeroase ca aceste categorii. Deoarece, aşadar, dintre categorii una indică substanța, alta calitatea, alta cantitatea, alta relația, alta acțiunea sau pasiunea, iar altele locul şi timpul, urmează că Ființa înseamnă acelaşi lucru ca fiecare din aceste categorii.".[4] Este evident că, aici, accentul cade pe ontologie, dar trebuie remarcat faptul că nici în această lucrare nu lipseşte perspectiva logico-lingvistică, din moment ce filosoful grec foloseşte formule ca: „accepțiuni ale Ființei", „Ființa înseamnă", etc. Aspectul logico-lingvistic este ataşat celui ontologic dar, de această dată, cel ontologic are întâietate. Un aspect care trebuie subliniat este acela că, în enumerarea de mai sus (ca şi în alte pasaje din *Metafizica*), sunt menționate doar opt categorii, lipsind poziția şi posesia.

Aceleaşi opt categorii sunt enumerate şi în *Analitica secundă*: „ori de câte ori se enunță un singur predicat despre un singur subiect, enunțul se face sau despre esență, sau despre calitate, sau despre cantitate, sau despre relație, sau despre

---

[2] Aristotel, *Categoriile*, în *Organon*, vol. I, trad. Mircea Florian, Bucureşti, Editura Ştiințifică, 1957, p. 124.

[3] Idem, *Metafizica*, trad. Şt. Bezdechi, Editura IRI, Bucureşti, 1996, p. 233.

[4] Aristotel, *Metafizica*, p. 184

acțiune, pasiune, loc și timp"[5]. Numai că, în acest caz, apare o deosebire importantă, și anume aceea că termenul folosit pentru prima categorie este τι εστι și nu ουσια, ca în *Categoriile* și în *Metafizica*. Iată de ce, în traducerea *Analiticii secunde*, întâlnim termenul de *esență*, și nu pe acela de *substanță*. Se cuvine a fi observat, de asemenea, faptul că atât în *Analitica secundă*, cât și în *Metafizica* întâlnim o listă cu doar opt categorii, în timp ce în *Categoriile* și în *Topica* (acolo unde Aristotel face următoarea afirmație: „Categoriile sunt 10 la număr: esența, cantitatea, calitatea, relația, locul, timpul, poziția, posesia, acțiunea, pasiunea"[6]), lista cuprinde zece categorii.

Ross și Aubenque consideră că explicația acestei diferențe ar fi aceea că atât *Categoriile*, cât și *Topica* au fost scrise în tinerețe, pe când celelalte două lucrări au fost scrise la maturitate, atunci când Aristotel ajunsese la concluzia că poziția și posesia nu sunt noțiuni neanalizabile, motiv pentru care ele nu ar trebui să se afle pe lista categoriilor. În *Analitica secundă* se regăsește, de altfel, un enunț care este relevant în acest context: „felurile de substanță sunt limitate la număr și genurile categoriilor sunt de asemenea limitate."[7]

Pe lângă tratatele deja menționate, există alte câteva lucrări (ex: *Respingerile sofistice*, *Fizica*, *Etica nicomahică*) în care Aristotel abordează, pe scurt, diferite aspecte ale temei categoriilor.

Una dintre chestiunile asupra căreia comentatorii operei aristotelice au căzut de acord, în marea lor majoritate, este aceea că filosoful grec nu a dedus categoriile dintr-un principiu. După cum remarcă Robert Wardy, Aristotel „nu încearcă nicăieri nici să justifice ceea ce include în lista sa de categorii, nici să îi stabilească completitudinea și se bazează în permanență pe convingerea neargumentată că limbajul reprezintă în mod fidel cele mai fundamentale trăsături ale realității"[8]. Referindu-se la categoriile identificate de către filosoful grec, Pierre Aubenque afirmă, la rândul său, că „enumerarea lor este empirică și nu ascultă de niciun principiu de clasificare"[9]. Iar David Ross susține că „în ceea ce privește numărul categoriilor, Aristotel nu se străduiește să fie consecvent cu el însuși"[10]. Kant însuși a remarcat caracterul *rapsodic* al concepției aristotelice despre categorii.

Au existat, totuși, încercări de a stabili care a fost motivul pentru care Aristotel a considerat necesar să identifice un set de categorii.

O explicație cunoscută este aceea a lui F. A. Trendelenburg. Potrivit acestui comentator, Aristotel a identificat categoriile pornind de la o serie de distincții

---

[5] Idem, *Analitica secundă*, în *Organon*, vol. III, trad. Mircea Florian, Editura Științifică, București, 1961, p. 84.

[6] Idem, *Topica* în *Organon*, vol. IV, trad. Mircea Florian, Editura Științifică, București, 1963, p. 19

[7] Idem, *Analitica secundă*, p. 87.

[8] Robert Wardy, *Categories*, în *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London and New York, 1998, p. 1316.

[9] Pierre Aubenque, *Aristote et le Lycée*, în *Histoire de la Philosophie*, Gallimard, Paris, 1969, vol. I, p. 651.

[10] David Ross, *Aristotel*, trad. Ioan-Lucian Muntean și Richard Rus, Humanitas, București, 1998, p. 30.

gramaticale între diferitele forme ale limbii greceşti, după care a trasat corespondenţe între acestea şi categorii. Un exemplu îl constituie distincţia dintre nume şi verb, pe baza căreia Trendelenburg consideră că Aristotel a diferenţiat substanţa (care îi corespunde numelui) de acţiune şi pasiune (care îi corespund verbului). Dar, din cel puţin două motive (acela că formele limbii greceşti nu sunt doar zece şi acela că Aristotel a teoretizat doar numele şi verbul, dar nu şi celelalte forme ale limbajului), consider că explicaţia propusă de către Trendelenburg nu este plauzibilă.

David Ross a propus şi el o explicaţie, respectiv aceea că listele categoriilor au fost, probabil, alcătuite de către Aristotel pentru a rezolva unele dificultăţi legate de predicaţie[11]. Ross susţine că teoria aristotelică a categoriilor s-a născut dintr-un impuls logic, şi anume acela de a rezolva anumite probleme ale predicaţiei apărute în şcoala megarică. În opinia sa, Aristotel ar fi urmărit să precizeze tipurile de înţeles al cuvintelor[12]. În mod evident, aceasta nu constituie o explicaţie a motivului pentru care filosoful grec identifică doar anumite categorii, dar este, cel puţin, o tentativă de a determina care a fost resortul care l-a împins pe Aristotel să se îndrepte către studiul categoriilor.

În acelaşi registru al explicării problematicii categoriilor pornind de la predicaţie (adică de la logică) se înscrie şi poziţia lui Pierre Aubenque. El susţine că tabelul aristotelic al categoriilor este alcătuit în urma analizei copulei *a fi*, care semnifică, pe rând, substanţa, calitatea, cantitatea, relaţia, etc. Explicaţia formulată de Aubenque, deşi pleacă tot de la predicaţie, are meritul de a pune mai bine în lumină legătura dintre aceasta şi ontologie[13].

Este important de subliniat faptul că explicaţiile propuse de aceşti comentatori nu constituie tentative de a identifica principii pe baza cărora ar fi fost alcătuit un sistem aristotelic al categoriilor, ci reprezintă doar încercări de a explica ce anume l-a determinat pe filosoful grec să alcătuiască diversele sale liste de categorii.

În ceea ce priveşte chestiunea funcţionalităţii categoriilor la Aristotel, trebuie să se aibă în vedere, în primul rând, faptul că filosoful a conceput categoriile ca fiind moduri de a exprima genurile supreme ale fiinţei. De aici, reiese că una dintre funcţiile categoriilor aristotelice este cea logico-lingvistică. De altfel, am arătat deja că, în tratatul *Categoriile*, punctul de plecare al lui Aristotel este unul logico-lingvistic, categoriile (cu excepţia substanţei prime) fiind caracterizate ca predicatele cele mai generale care îi pot fi atribuite unui subiect. Trebuie spus, însă, că de fiecare dată Aristotel revine la aspectul ontologic al categoriilor, ceea ce este explicabil dacă ţinem seama de faptul că, deşi categoriile sunt predicatele cele mai generale care desemnează în mod diferit fiinţa[14], această funcţie a lor este doar derivată. Primordială este funcţia lor ontologică, dat fiind faptul că ele sunt genuri supreme ale fiinţei. Este evident primatul ontologiei la Aristotel, căci până şi

[11] *Ibidem*, p. 31
[12] *Ibidem*, p. 31
[13] Aubenque, *Aristote et le Lycée*, pp. 650–651
[14] Cf. Aristotel, *Categoriile*, p. 124

predicatele cele mai generale reproduc trăsături ale realității, filosoful afirmând în mod explicit: „Ființa în sine se ia în atâtea accepții câte feluri de categorii sunt... Ființa înseamnă același lucru ca fiecare dintre aceste categorii."[15]

Având în vedere cele spuse până acum, putem susține, fără teama de a greși, că Aristotel concepe categoriile ca fiind genurile supreme ale Ființei, așa cum sunt acestea exprimate prin predicatele cele mai generale. Principala funcție a categoriilor identificate filosoful grec este cea ontologică, ele având, însă, și o funcție logico-lingvistică, care este doar derivată. Acest raport dintre funcția logico-lingvistică și cea ontologică a categoriilor aristotelice trebuie să fie evidențiat, deoarece ne permite să trasăm o distincție clară între concepția despre categorii ale lui Aristotel și cea a lui Kant, după cum voi arăta mai târziu.

III. CONCEPȚIA DESPRE CATEGORII A LUI IMMANUEL KANT

În lucrările filosofului german, există anumite secțiuni special dedicate analizei categoriilor, cum ar fi, de pildă, *Diviziunea întâi* a *Părții a doua* din *Critica rațiunii pure (*cu variantele din edițiile I și a II-a) și paragraful 39 din *Prolegomene,* intitulat *Anexă la fizica pură. Despre sistemul categoriilor.*

Kant definește categoriile în repetate rânduri. Uneori, el adaugă elemente noi definiției categoriilor, dar niciodată nu uită să menționeze următoarele caracteristici: să fie pure, să fie elementare, să aparțină intelectului.[16] În *Critica rațiunii pure*, Kant caracterizează categoriile nu doar ca fiind concepte pure ale intelectului, care se raportează a priori la obiecte ale intuiției în genere[17], ci și ca fiind concepte elementare[18]. Pe de altă parte, în *Prolegomene*, el definește astfel categoriile: „concepte pure ale intelectului... (care) alcătuiesc întreaga noastră cunoaștere a lucrurilor doar prin intelect."[19] Pe scurt, Kant concepe categoriile ca fiind acele concepte ale intelectului care sunt pure și elementare. El identifică un număr de douăsprezece categorii, care, potrivit opiniei sale, alcătuiesc un sistem complet.

Înainte de a-și prezenta sistemul categorial, filosoful german precizează care sunt condițiile de existență ale acestuia. El menționează patru astfel de condiții: „1. ca conceptele să fie pure și nu empirice; 2. ca ele să nu aparțină intuiției și sensibilității, ci gândirii și intelectului; 3. ca ele să fie concepte elementare și să se distingă bine de cele derivate sau de cele compuse din acestea; 4. ca tabelul lor să fie complet și ele să îmbrățișeze în întregime tot câmpul intelectului pur."[20] Din această enumerare, reiese limpede că Immanuel Kant era conștient de exigențele

---

[15] *Ibidem*, p. 184

[16] Cf. Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Editura Științifică, București, 1969, p. 100.

[17] *Ibidem*, p. 110.

[18] Cf. *Ibidem*, pp. 111–112.

[19] Idem, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință,* trad. Mircea Flonta și Thomas Kleininger, Editura ALL, București, 1996, p. 126.

[20] Idem, *Critica rațiunii pure*, p. 100.

demersului său de întocmire a tabelului categoriilor, motiv pentru care el nu a procedat în maniera lui Aristotel, care a alcătuit oarecum inductiv listele categoriilor, fără a se preocupa de sistematicitatea şi completitudinea acestora. Kant a dorit să includă în rândul categoriilor doar acele concepte care sunt pure şi elementare. El considera că toate categoriile trebuie să îi aparţină intelectului şi era interesat de caracterul de sistem al tabelului categoriilor, de completitudinea acestuia. După cum a precizat filosoful german, referindu-se la propriul său sistem categorial, „esenţa acestui sistem de categorii, prin care el se deosebeşte de orice fel de veche rapsodie care se desfăşura fără niciun principiu şi care face ca numai el să merite a aparţine filosofiei, constă în aceea că prin acest sistem s-au putut determina cu precizie semnificaţia adevărată a conceptelor pure ale intelectului şi condiţia folosirii lor"[21]. Este lesne de înţeles că, atunci când vorbea despre „orice fel de veche rapsodie care se desfăşura fără niciun principiu", Kant avea în vedere în principal concepţia despre categorii a lui Aristotel, pe care, de altfel, a criticat-o în mod explicit atât în *Prolegomene*, cât şi în *Critica raţiunii pure*.

Prezentarea sistematică a categoriilor kantiene este evidentă. În *Prolegomene,* filosoful german şi-a exprimat convingerea că „acest sistem al categoriilor face ca orice cercetare a unui obiect al raţiunii pure să capete un caracter sistematic"[22].

În tentativa sa de a determina care este criteriul care poate asigura o selecţie riguroasă a categoriilor, în vederea întocmirii unui sistem al acestora, Kant a pornit de la premisa că în intelect există un număr de concepte pure, care sunt aplicabile oricărui obiect şi cu ajutorul cărora se realizează funcţia unificatoare a gândirii şi a judecăţii. Din punctul său de vedere, gândirea este cunoaştere prin concepte care, în calitatea lor de predicate ale unor judecăţi posibile, se raportează la reprezentări despre obiecte încă nedeterminate. Kant susţinea că „aceste categorii nu sunt în sine nimic altceva decât funcţii logice"[23] şi că, în calitatea lor de funcţii logice, ele realizează unitatea diversităţii experienţei. Categoriile sunt concepte prin intermediul cărora, în cursul actului judecării, intelectul realizează sinteza diversului empiric. Prin categorii, gândirea îşi exercită puterea sa unificatoare. Având în vedere faptul că orice judecată exprimă una dintre funcţiile a priori ale categoriilor intelectului, rezultă că există tot atâtea categorii câte tipuri de judecăţi sunt posibile sau, altfel spus, că există atâtea tipuri de judecăţi posibile câte categorii există. Potrivit concepţiei lui Kant, tabela judecăţilor reprezintă firul conducător al alcătuirii sistemului categoriilor. Acesta este criteriul care asigură îndeplinirea condiţiilor de existenţă ale respectivului sistem. Intelectul are un rol unificator, iar categoriile sunt funcţiile lui, care realizează sinteza materialului empiric în virtutea faptului că sunt predicate ale judecăţilor posibile. Pentru a cunoaşte sistemul categoriilor, trebuie să cunoaştem sistemul judecăţilor ale căror predicate sunt categoriile. Pe baza acestui sistem al judecăţilor şi ţinând seama de cele patru condiţii de existenţă prezentate mai sus, se pot stabili cu precizie (în opinia lui Kant) atât numărul exact al categoriilor, cât şi ordinea grupării acestora.

---

[21] Idem, *Prolegomene*, p. 126.
[22] *Ibidem*, p. 127
[23] *Ibidem*, p. 126.

Iată care sunt tipurile de judecăți pe care le-a identificat filosoful german și modul în care el a considerat că ar trebui clasificate acestea: 1. – după cantitate: universale, particulare, singulare; 2. – după calitate: afirmative, negative, infinite; 3. – după relație: categorice, ipotetice, disjunctive; 4. – după modalitate: problematice, asertorice, apodictice.

Pornind de la „tabela funcțiilor pure ale intelectului"[24], Kant justifică de ce sunt exact douăsprezece categorii, stabilind, astfel, completitudinea listei categoriilor. El organizează categoriile în patru grupe de câte trei, în funcție de cantitate, calitate, relație și modalitate. Astfel, categoriile sunt grupate: 1. – după cantitate: unitate, multiplicitate, totalitate; 2. – după calitate: realitate, negație, limitație; 3. – după relație: ale inerenței și subzistenței (*substantia et accidens*), ale cauzalității și dependenței (cauză și efect), ale comunității (acțiune reciprocă între activ și pasiv); 4. – după modalitate: posibilitate – imposibilitate, existență – nonexistență, necesitate – contingență[25]. Faptul că fiecare grup cuprinde trei categorii nu este întâmplător, pentru că „a treia categorie rezultă, în fiecare clasă, din unirea celei de-a doua cu cea dintâi".[26] Filosoful german menționează, totuși, că a treia categorie din fiecare grup nu este derivată din primele două, dat fiind faptul că „unirea celei dintâi cu cea de-a doua, pentru a produce conceptul al treilea, reclamă un act special al intelectului, care nu e identic cu acela pe care-l efectuăm la conceptul întâi și al doilea."[27] După cum observă H. J. Paton, Kant era de părere că a reușit să alcătuiască o listă exhaustivă a categoriilor, cele patru clase de categorii impunând patru forme diferite de unitate asupra obiectului cunoscut[28]. În *Critica rațiunii pure*, regăsim următoarea afirmație explicită: „tabelul conține complet toate conceptele elementare ale intelectului, ba chiar forma unui sistem al lor în intelectul omenesc"[29].

Kant a recurs la așa-numita *deducție transcendentală* pentru a arăta cum este posibilă raportarea a priori a categoriilor la obiecte. Prin intermediul deducției transcendentale, el a căutat să demonstreze cum este posibil ca, în ciuda faptului că sunt structuri subiective, categoriile să aibă, totuși, o valabilitate obiectivă. Iar concluzia la care a ajuns a fost aceea că ele au o valabilitate deoarece sunt condiții de posibilitate ale experienței. În lipsa lor, nu ar fi posibilă experiența și niciun obiect nu ar exista pentru noi. Categoriile nu se aplică lucrului în sine, care nu este accesibil prin experiență. În calitatea lor de predicate ale judecăților intelectului, categoriile sunt cele care unifică diversul reprezentărilor (intuiții și concepte). Actul de a cunoaște presupune atât existența categoriilor (cele prin intermediul cărora este gândit un obiect în genere), cât și existența intuițiilor. Categoriile procură cunoștințe doar atunci când pot fi aplicate la intuiții empirice, pentru că „ele nu servesc decât la posibilitatea cunoașterii empirice"[30], adică la formarea experienței.

---

[24] *Ibidem*, p. 126

[25] Cf. Idem, *Critica rațiunii pure*, pp. 104–110

[26] *Ibidem*, p. 113.

[27] *Ibidem*, p. 113.

[28] Cf. H. J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, George Allen and Unwin, London, 1936, pp. 295–9

[29] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, pp. 112–113

[30] *Ibidem*, p. 142.

Pornind de la aceste observaţii, putem stabili cum concepe Kant funcţionalitatea categoriilor. Acestea au în primul rând o funcţionalitate epistemică şi doar indirect una ontologică. Într-un articol, Manley Thompson făcea următoarea observaţie: „categoriile kantiene, în contrast cu cele aristotelice, sunt concepte ale unui obiect în general, mai degrabă decât genuri supreme ale obiectelor... afirmaţia potrivit căreia categoriile sunt concepte ale unui obiect în general este, astfel, limitată, atunci când categoriile sunt schematizate, la concepte ale unui obiect individuat prin poziţia sa spaţio-temporală."[31]

În general, demersul desfăşurat de Kant în *Critica raţiunii pure* este interpretat ca fiind unul primordial epistemologic. Şi este evidentă importanţa pe care filosoful german o acordă criticii cunoaşterii în cadrul lucrării menţionate. Dar asta nu înseamnă că el ar fi considerat că unica funcţionalitate a categoriilor este cea epistemologică şi că nu ar fi avut niciun interes pentru metafizică în *Critica raţiunii pure*. O critică a cunoaşterii, aşa cum este cea realizată în această lucrare, are rolul de a arăta nu numai cum este posibilă cunoaşterea, ci şi cum este posibilă lumea pentru noi, cum este posibilă o metafizică – ştiinţă şi cum sunt posibile obiectele. Iar din cele spuse de Kant reiese că *a cunoaşte* şi *a – fi – pentru – noi* sunt două perspective asupra aceluiaşi lucru. *A cunoaşte* este condiţia de posibilitate a lui *a – fi – pentru – noi*. Astfel, epistemologicul este o condiţie de posibilitate a metafizicului. Având în vedere faptul că toate categoriile kantiene sunt constitutive pentru obiecte (aşa cum sunt acestea pentru noi), este limpede că metafizica este construită de către filosoful german din perspectivă epistemologică.

Pentru a înţelege clar şi în ce constă funcţionalitatea metafizică a categoriilor kantiene, trebuie să se aibă în vedere faptul că, potrivit concepţiei filosofului german, obiectul de studiu al metafizicii nu este lucrul în sine. Deşi Kant considera că lucrul în sine este o presupoziţie necesară, el era de părere că acesta nu poate fi cunoscut. Pentru Aristotel, substanţa este cognoscibilă, în timp ce, potrivit lui Kant, doar obiectele sunt cognoscibile (cunoaşterea fiind fenomenală). Ţinând cont de faptul că metafizica însăşi este o formă de cunoaştere, rezultă că, în cazul lui Kant, ea este o cunoaştere a obiectelor (dar nu a oricărui obiect, cu schimbările sale spaţio-temporale, ci a obiectului în genere) şi că, din perspectivă kantiană, fiinţă ca fiinţa este obiectul în genere, determinat de categorii în calitatea lor de predicate ale judecăţilor posibile. Sistemul kantian al categoriilor are funcţionalitate metafizică, trasând condiţiile de posibilitate ale fiinţei ca fiinţă, ale obiectului în genere, ale metafizicului înţeles din perspectivă epistemologică.

Este adevărat că şi în cazul lui Aristotel categoriile trasează condiţiile de posibilitate ale fiinţei ca fiinţă. Numai că filosoful grec înţelege metafizicul din perspectivă ontologică, iar fiinţa ca fiinţă este concepută ca fiind actul ca principiu, prezent în categorii şi, desigur, în substanţă şi în accidente.

Din perspectivă kantiană însă, metafizicul este transcendentalul, condiţia de posibilitate. Filosoful german concepe categoriile ca fiind condiţii de posibilitate ale obiectului în genere (implicit, ca fiind parte integrantă a metafizicii).

---

[31] Manley Thompson, *Philosophical Approaches to Categories*, în „The Monist", 3, 1983, pp. 344–345.

Rezumând, se poate spune că, potrivit lui Kant, ființa ca ființă (metafizicul) este transcendentalul, condiția de posibilitate. În schimb, conform concepției aristotelice, ființa ca ființă este actul ca principiu, prezent în orice categorie (și, implicit, în substanță și în accidente).

În secțiunea următoare a acestui articol, voi pune accentul asupra diferențelor de opinie dintre cei doi filosofi în privința categoriilor, încercând să determin dacă, în condițiile existenței acestor deosebiri, ar mai exista motive întemeiate pentru a considera posibilă compararea directă a seturilor de categorii pe care le-au alcătuit.

IV. DIFERENȚELE DINTRE CELE DOUĂ CONCEPȚII DESPRE CATEGORII

O primă deosebire importantă derivă din faptul că Aristotel și Kant sunt reprezentativi pentru tipuri metafizice distincte, astfel încât și concepțiile lor despre categorii sunt formulate în orizonturi filosofice diferite.

Aristotel a fost un reprezentant de marcă al tipului de metafizică ontologic sau tradițional, care este centrat asupra lucrurilor. Idealul acestui tip de metafizică îl constituie formarea unei imagini despre lume ca întreg, iar pentru atingerea acestui ideal se pornește de la individuale și se încearcă explicarea existenței acestora prin asumarea unui principiu, a unei cauze prime, din care este dedusă lumea pluralității. Din perspectiva acestui tip de metafizică, cunoașterea este o oglindire, iar subiectul este considerat ca având facultățile necesare pentru a cunoaște lucrurile așa cum sunt ele în sine (ceea ce înseamnă că și epistemologia este concepută ca fiind dependentă de ontologie).

În ceea ce îl privește pe Immanuel Kant, el a fost întemeietorul unui alt tip de metafizică, cel critic sau conceptual, care este axat asupra facultăților de cunoaștere ale omului. Idealul acestui tip de metafizică îl reprezintă controlul cunoașterii, iar în vederea atingerii sale se pornește de la constatarea că subiectul are un rol activ în cunoaștere, nefiind doar un reproducător al imaginii lucrurilor, ci fiind cel care, prin facultățile sale, are un rol constitutiv în formarea cunoștințelor. Pasul următor era acela de a susține că, pentru a putea controla cunoașterea, este necesar să fie studiate facultățile de cunoaștere ale omului, deoarece numai astfel se poate stabili cum și între ce limite este posibilă cunoașterea umană în general. Acest tip de metafizică este preponderent epistemologic, iar din perspectiva sa obiectele apar ca fiind fenomene, ca fiind rezultatul aplicării structurii facultăților de cunoaștere asupra materialului senzorial. Cât despre lucrurile în sine, acestea sunt considerate inaccesibile.

Având în vedere faptul că Aristotel este reprezentativ pentru tipul de metafizică ontologică, iar Kant inaugurează tipul de metafizică critică, este limpede că și viziunile lor despre categorii se încadrează în contexte metafizice distincte și că ar exista riscul falsificării punctelor lor de vedere dacă s-ar încerca identificarea forțată a unor trăsături comune ale listelor de categorii pe care le-au întocmit.

De altfel, am putut constata că există deosebiri majore în ce priveşte modul în care cei doi filosofi au caracterizat categoriile. Aristotel concepe categoriile ca fiind genurile supreme ale fiinţei, aşa cum sunt acestea exprimate prin predicatele cele mai generale, în timp ce Kant le defineşte ca fiind concepte pure şi elementare ale intelectului, condiţii de posibilitate ale fenomenului (obiectului), care au un rol constructiv în cunoaştere şi în metafizică. Analizând aceste definiţii, poate fi remarcat faptul că, în cazul lui Aristotel, accentul cade pe trăsăturile fiinţei (cunoaşterea având, mai degrabă, un rol pasiv-constatator), iar judecăţile sunt formulate prin abstragere, pornind de la ceea ce există independent de subiect. În schimb, în cazul lui Kant, accentul cade pe cunoaştere, pe rolul ei constitutiv-constructiv, iar judecăţile sunt condiţii de posibilitate ale obiectelor şi, implicit, ale metafizicii.

O consecinţă firească a faptului că Aristotel şi Kant caracterizează categoriile în mod diferit şi le plasează în contexte metafizice distincte este aceea că listele de categorii alcătuite de cei doi autori sunt, la rândul lor, diferite. Ceea ce nu este deloc surprinzător, din moment ce Immanuel Kant a criticat modul rapsodic, întâmplător, în care Aristotel a selectat categoriile şi i-a reproşat acestuia că nu şi-a dat seama de faptul că spaţiul şi timpul (respectiv categoriile *loc, timp* şi *poziţie)* nu ţin de intelect, ci de sensibilitate. Kant a avut un fir conducător şi a impus condiţii stricte pentru alcătuirea tabelului categoriilor (condiţii pe care nu le întâlnim la Aristotel). El a selectat categoriile pe baza unui criteriu riguros, beneficiind de avantajul că perspectiva sa a fost una epistemologică (şi nu una ontologică, aşa cum era cea a lui Aristotel). Filosoful german a precizat în detaliu cum are loc cunoaşterea, dar a specificat şi unde şi în ce fel apar categoriile. Este adevărat că întâlnim o epistemologie şi la Aristotel, numai că aceasta este elaborată pornind de la fiinţă, de la ceea ce este. În schimb, potrivit lui Kant, obiectul în genere (singurul care intră într-o metafizică cu caracter de cunoaştere) este construit prin cunoaştere şi presupune drept condiţii de posibilitate atât categoriile intelectului, cât şi schemele imaginaţiei şi formele sensibilităţii (atunci când accentul cade asupra concretului).

În tentativa de a determina care este funcţionalitatea categoriilor la Aristotel, am constatat că aceasta este atât ontologico-metafizică, cât şi logico-lingvistică. Pe de altă parte, atunci când am analizat funcţionalitatea categoriilor în cazul lui Kant, am stabilit că aceasta este epistemică şi metafizică.

Pornind de la această observaţie, s-ar putea ajunge la concluzia că tabelele categoriale alcătuite de cei doi filosofi pot fi comparate direct, din punctul de vedere al funcţionalităţii categoriilor. Şi totuşi, nu poate fi realizată o comparaţie directă nici din această perspectivă.

Dacă ne referim strict la funcţia epistemică a categoriilor, o astfel de comparaţie nu ar fi posibilă deoarece, în timp ce în cazul lui Kant această funcţie este limpede conturată, rolul constitutiv al categoriilor pentru fenomene (obiecte) fiind afirmat în mod explicit, în cazul lui Aristotel funcţia epistemică este doar

presupusă. Filosoful grec nu tratează categoriile în legătură cu cunoaşterea, ci în legătură cu logica şi ontologia.

În ceea ce priveşte funcţia logico-lingvistică, la Kant aceasta este prezentă (din moment ce el caracterizează categoriile ca fiind predicate ale judecăţilor posibile), dar numai la nivelul intelectului. În schimb, în cadrul concepţiei aristotelice, sunt identificate şi categorii care ţin de sensibilitate, şi nu de intelect, fapt remarcat inclusiv de către filosoful german.

Funcţia metafizică, deşi este prezentă în ambele cazuri, se realizează în mod diferit. Aristotel începe prin a descoperi trăsăturile cele mai generale ale fiinţei, după care reconstituie fiinţa ca fiinţă pe baza acestor descoperiri, în timp ce Kant prescrie, prin intermediul categoriilor, condiţii de posibilitate pentru obiectele în genere şi apoi construieşte fiinţa ca fiinţă prin categorii. Pentru Kant, principala funcţie a sistemului categorial este cea epistemică. Doar la un nivel secundar tabelul categoriilor are funcţia de a stabili modul în care ar trebui să fie construită ontologia. Categoriile stabilesc unitatea reprezentărilor şi, în acest fel, ele sunt constitutive pentru fenomen. În absenţa reprezentărilor ele ar fi goale, lipsite de conţinut.

După cum rezultă din cele spuse până acum, categoriile identificate de Aristotel şi Kant sunt definite diferit, au funcţii diferite şi se încadrează în contexte metafizice distincte.

În aceste condiţii, consider că există motive întemeiate pentru a susţine că nu există o cale de a compara direct concepţiile lor despre categorii.

V. CONCLUZIE

Obiectivul pe care mi-am propus să îl ating în cadrul acestui articol a fost acela de a stabili dacă este posibilă compararea listelor categoriale alcătuite de Aristotel şi Kant. În urma cercetării realizate, am putut constata că ele nu pot fi comparate direct, dar urmează să analizez posibilitatea comparării lor din perspectivă metateoretică.

Pentru aceasta, ar fi, însă, necesară identificarea unei teme metateoretice fundamentale, prin raportare la care metafizica aristotelică şi cea kantiană să apară ca nişte interpretări, iar categoriile să fie principalele mijloace de realizare a acestor interpretări. Identificarea unei astfel de teme ar permite nu numai efectuarea comparaţiei, ci şi evaluarea celor două metafizici prin intermediul unui set de criterii.

Consider că există o astfel de temă metateoretică fundamentală a oricărei metafizici, şi anume, tema *fiinţei ca fiinţă,* care este interpretată şi modelată în chip particular în cadrul fiecărei metafizici, indiferent de tipul acesteia. În raport cu tema respectivă, metafizica lui Aristotel şi cea a lui Kant apar ca exemplificări. Astfel, în cazul lui Aristotel, fiinţa ca fiinţă (metafizica) este descrisă şi descoperită

prin categorii (în principal, prin categoria de substanță și doar secundar prin intermediul celorlalte categorii, pentru că accidentele urmează formei și materiei). În cazul lui Kant, ființa ca ființă (metafizica) este construită prin intermediul categoriilor, ea fiind obiectul în genere, așa cum este acesta posibil pentru noi prin intermediul categoriilor.

Dar există o deosebire importantă între metafizica aristotelică și cea kantiană, pentru că cea dintâi este o metafizică a realului, iar cea de-a doua este o metafizică a posibilului. Pentru Aristotel, ființa ca ființă (metafizica) este un dat, ea este deja constituită, iar sarcina filosofului este aceea de a o descoperi și de a o descrie, categoriile fiind mijloace privilegiate pentru realizarea acestui obiectiv. În schimb, pentru Kant, ființa ca ființă (metafizica) este doctrina posibilului, ea se constituie tocmai prin intermediul categoriilor, care sunt condiții de posibilitate ale obiectului în genere. Prin urmare, dacă privim concepțiile despre categorii ale lui Aristotel și Kant din perspectiva metateoretică a temei *ființei ca ființă*, concluzia la care ajungem este aceea că, în timp ce categoriile lui Aristotel sunt trăsături care există efectiv și sunt descoperite în real, categoriile lui Kant sunt condiții de posibilitate, constitutive pentru real.

În ce măsură se poate spune, însă, că tabelele categoriale alcătuite de cei doi filosofi satisfac criteriile metafizice ale ființei ca ființă?

În tentativa de a răspunde acestei întrebări, voi porni de la premisa că există un singur set de criterii pentru orice metafizică, cel care este prezentat în fragmentul opt al scrierilor lui Parmenide și este reluat de către Platon în dialogurile *Phaidon*, *Parmenide* și *Sofistul*. După cum afirmă Parmenide: „A mai rămas de examinat o singură cale, anume aceea a lui «ceea ce este». Pe această cale se găsesc multe determinări ale sale, căci de vreme ce există, este nenăscut și nepieritor, întreg, unic, nemișcat și fără sfârșit."[32] Potrivit concepției parmenidiene, ființa ca ființă (ceea ce este) nu se naște din nimic, nu se dezvoltă din ceea ce nu este, ci există etern, ca un întreg unitar și imuabil.

Dar trebuie stabilit dacă setul parmenidian de criterii, cel la care s-au raportat toți metafizicienii de tip tradițional (chiar dacă unii dintre ei au încercat să modifice unele dintre elementele sale), îi poate fi aplicat atât metafizicii aristotelice cât și celei kantiene. După cum am arătat, printre criteriile stabilite de către Parmenide se numără atât unicitatea ființei, cât și caracterul imuabil și etern al acesteia. De asemenea, este important de subliniat faptul că, judecând din perspectiva acestui filosof, doar ființa poate constitui obiectul unei cunoașteri veritabile, în timp ce neființa este obiect de opinie.

Metafizica aristotelică nu îndeplinește aceste cerințe, pentru că Aristotel nu numai că pluralizează ființa, dar o și consideră schimbătoare. În plus, el include printre categorii spațiul și timpul. Or, în opinia lui Parmenide, ființa ca ființă nu

[32] Cf. W. K. C. Guthrie, *O istorie a filosofiei grecești*, trad. Mihnea Moise și Ioan Lucian Muntean, vol. II, Editura Teora, București, 1999, p. 33.

este spațio-temporală. Aristotel nu îndeplinește cerințele parmenidiene decât cel mult sub formă de surogat, așa cum se întâmplă, spre exemplu, atunci când susține că unitatea ființei ar fi dată de Intelectul activ. Ce fel de unitate ar fi aceasta? În cel mai bun caz, ea ar putea fi considerată o unitate funcțională și de cunoaștere, care ar fi, însă, insuficientă pentru tipul de metafizică pe care îl practică Aristotel.

În schimb, metafizica kantiană satisface mult mai bine criteriile specificate mai sus (desigur, judecând prin prisma tipului de metafizică căruia ea îi aparține). Astfel, obiectul în genere, cel ale cărui condiții de posibilitate sunt categoriile, este non-spațial și atemporal. În opinia lui Kant, spațiul și timpul aparțin fizicii, obiectului particular, cel ale cărui condiții de posibilitate sunt formele sensibilității. Obiectul în genere este unul, din moment ce categoriile nu sunt decât acte ale unei unități aperceptive, ale unui intelect unitar. Pentru tipul de metafizică al cărui inițiator este Kant, această formă de unitate este suficientă. Obiectul în genere constituie ființa ca ființă, ceea ce este, în timp ce obiectul particular nu există dacă lipsește obiectul în genere. În ordine logică, obiectul în genere există (deoarece oricând este posibil un act de judecare, o predicare categorială), în timp ce obiectul particular nu există. Motivul este acela că obiectul particular nu este condiționat doar de formele sensibilității, ci și de materialul sensibil, care poate oricând să nu fie. Cunoașterea prin excelență este cea metafizică, adică cea intelectuală, categorială, din moment ce primele condiții (în ordine logică) ale constituirii obiectului și ale cunoașterii sunt categoriile.

Consider că setul de criterii propus de Parmenide pentru ființa ca ființă este suficient pentru a caracteriza o metafizică, cu condiția ca acest set să fie interpretat în contextul fiecărei metafizici. În plus, ca urmare a evaluării metafizicii aristotelice și a celei kantiene prin prisma acestui set de criterii, am putut constata că:

1. – metafizica lui Kant răspunde mai bine criteriilor parmenidiene decât cea a lui Aristotel;

2. – categoriile identificate de Kant sunt mai bine adaptate finalității lor (construirea unei metafizici posibile) decât cele identificate de Aristotel.

Prin urmare, chiar dacă nu poate fi realizată o comparație directă între categoriile lui Aristotel și categoriile lui Kant, este posibilă compararea lor din perspectivă metateoretică.

BIBLIOGRAFIE

1. Aristotel, *Analitica secundă*, în *Organon*, vol. III, trad. Mircea Florian, Editura Științifică, București, 1961, pp. 3-191.
2. Idem, *Categoriile*, în *Organon*, vol. I, trad. Mircea Florian, Editura Științifică, București, 1957, pp.118-191.
3. Idem, *Metafizica*, trad. Șt. Bezdechi, Editura IRI, București 1996.
4. Idem, *Topica*, în *Organon*, vol. IV, trad. Mircea Florian, Editura Științifică, București, 1963, pp. 3–258.

5. Pierre Aubenque, *Aristote et le Lycée* în *Histoire de la Philosophie*, vol. I, Gallimard, Paris, 1969.
6. Idem, *Problema ființei la Aristotel*, trad. Daniela Gheorghe, Editura Teora, București, 1998.
7. Gustavo Bontandini, *Categoria*, în *Enciclopedia filosofica,* Sansoni, Firenze, 1969.
8. Mircea Florian, *Immanuel Kant*, în *Istoria filosofiei moderne,* vol. II, Societatea de filosofie, București, 1937.
9. Idem, *Introducere la <Categoriile>*, în *Organon,* vol. I, Editura Științifică, București, 1957, pp. 5–118.
10. W. K. C. Guthrie, *O istorie a filosofiei grecești*, trad. Mihnea Moise și Ioan Lucian Muntean, vol. II, Editura Teora, București, 1999.
11. Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Editura Științifică, București, 1969.
12. Idem, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință*, trad. Mircea Flonta și Thomas Kleininger, Editura ALL, București, 1996
13. Stephan Körner, *Thinking, Thought and Categories,* în „The Monist", no. 3, 1983
14. H. J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, George Allen and Unwin, London, 1936
15. David Ross, *Aristotel,* trad. Ioan-Lucian Muntean și Richard Rus, Editura Humanitas, București, 1998.
16. Manley Thompson, *Philosophical Approaches to Categories,* în „The Monist", no. 3, 1983.
17. Robert Wardy, *Categories*, în *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London and New York, 1998, p. 1316–1319.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CAUZA, PRINCIPIUL ŞI UNITATEA ÎN METAFIZICA BRUNIANĂ

MARIAN ŢĂRANU

Filosofia naturală prezentată în dialogul *De la causa* reprezintă punctul focal în care se exprimă şi se radicalizează criza umanistă care a pus în discuţie edificiul logic-metafizic al raţionalismului medieval. În acest sens, spre exemplu, *De la causa, principio et uno*, dialog apărut în acelaşi an cu *Cena delle ceneri*, menţionează şi problema infinităţii universului; dar, deşi aici nu există o demonstraţie veritabilă a acesteia, ea este pusă în relaţie directă cu reformulările conceptuale ale principalelor repere teoretice utilizate. Dialogul îşi propune să bulverseze vocabularul şi practica filosofică valide şi utilizate în acel moment. Bruno redefineşte aici noţiunile aristotelice de substanţă şi accident, materie şi formă, act şi potenţă, formulând o viziune monistă coerentă. În ceea ce priveşte examinarea instrumentelor conceptuale ale cunoaşterii, *De la causa* reprezintă preliminariile epistemologice ale unui program enciclopedic, care în operele următoare se dezvoltă în baza unor puncte de vedere noi şi specifice care vor construi imaginea oricărei ştiinţe speculative ca *une peinture de la réalité omniforme de l'Un*[1]. Distrugerea arhitectonicii medievale a cunoaşterii este implicată de respingerea teologiei ca ştiinţă ordonatoare: distincţia dintre filosofie şi teologie nu constituie pentru Bruno simple preliminarii critice folosite pentru a circumscrie sfera raţiunii naturale, asigurându-i autonomia, ci afirmarea a două feluri de credinţă şi a două feluri de lumină – cea naturală, în baza căreia se constituie ştiinţa, şi cea supranaturală, care fundamentează sistemul ignoranţei şi asinităţii. Nu există o relaţie de continuitate epistemologică între cele două – una o exclude pe cealaltă; infinitatea adevărului se opune finitudinii cunoaşterii omeneşti. Golind metaforele teologiei mistice de semnificaţia lor tradiţională, aşa cum goleşte de consistenţa metafizică limbajul ierarhic al ontologiei neoplatonice, Bruno utilizează teza primatului unităţii nu pentru a introduce transcendenţa, ci pentru a clarifica situaţia subiectului cunoscător, ale cărui instrumente conceptuale rămân întotdeauna dincoace de productivitatea infinită a fiinţei. Analiza dialogului *De la causa* arată că Bruno denaturează în mod sistematic sensul ideilor pe care le preia de la sursele tradiţionale, inserându-le într-un context cu totul deosebit de cel original. În fapt, două sunt sursele sale: tradiţia neoplatoniciană reprezentată, în principal, de către Marsilio Ficino, şi lucrările lui Nicolaus Cusanus, care trimit mai departe, la tradiţia teologiei negative a lui Pseudo Dionysie Areopagitul. Se

[1] T. Dargon, *Unité de l'être et dialectique. L'idée de philosophie naturelle chez Giordano Bruno*, Paris, 1999, p. 238.

poate observa facil că Bruno elimină o noțiune fundamentală pentru aceste două tradiții, refuzând orice formă de mediere privilegiată între primul principiu – Dumnezeu, şi lume. Întregul efort al lui Ficino avea drept scop individualizarea unui termen intermediar între perfecțiunea lumii intelectuale şi lumea ființelor vii. Astfel a ajuns conducătorul Academiei florentine să folosească noțiunea de materie intelectuală şi de suflet al lumii, noțiuni care constituiau legătura între două realități diferite; prin aceste noțiuni, anumite proprietăți ale lumii intelectuale (coincidența actului şi a potenței, de exemplu) puteau fi transferate lumii corporale. Cusanus, deşi nu agreează emanațiile neoplatoniciene şi divizarea realității în diverse ipostazieri între Dumnezeu şi materie, susține teza lui Hristos-mediator între Dumnezeu şi lume, un mediator ce permite unirea celor două ființe. Bruno foloseşte noțiunile provenite pe cele două filiere eliminând distanța dintre univers şi primul principiu şi, în consecință, necesitatea unei medieri: proprietățile pe care Ficino le recunoştea materiei intelectuale şi sufletului lumii, în numele coincidenței formei şi a materiei, sunt atribuite de această dată numai materiei; universul infinit al lui Bruno se poate înfățişa cu toate proprietățile pe care Cusanus le rezervase divinității; el nu mai are nevoie în filosofia sa de niciun mediator între cele două lumi, pentru că primul principiu şi universul sunt unite. Această demonstrație este făcută în polemica deschisă cu filosofia peripatetică, filosofie care constituie pentru Bruno nu doar baza unui limbaj în care se mişcă şi îşi formulează raționamentele şi îşi susține ideile, ci şi principalul inamic – Bruno vrea să-şi învingă duşmanul cu armele proprii. Dialogul *De la causa* este consacrat căutării unei definiții a cauzei şi a principiului şi, din această perspectivă, Bruno critică teoria aristotelică a substanței: reînnoieşte noțiunile de formă şi materie, substituindu-le acestora pe cele de suflet al lumii şi de materie ce nu mai are ca proprietate o pasivitate pură, ci care, fiind direct unită cu sufletul, se identifică în cele din urmă cu acesta. Această unire posedă proprietățile pe care Ficino le atribuise materiei intelectuale şi sufletului lumii, iar Cusanus lui Dumnezeu: aici actul şi potența coincid. Potrivit lui Bruno, aristotelicienii au dat numele de substanță fie compusului, fie formelor substanțiale care se succed în materie; însă, în cele două cazuri, au fost privilegiate aspectele accidentale şi efemere ale ființelor. La rigoare însă, trebuie admis faptul că acest suflet este prezent în toate ființele, este forma şi actul lucrurilor. Sufletul este unul, însă efectele sale se modifică potrivit dispozițiilor materiei pe care o primeşte spre in-formare.

Noțiunea de materie nu este decât unul dintre aspectele ideii mai largi de natură, care în Renaştere a fost utilizată în două accepțiuni esențiale: în primul rând, natura era privită în raporturile sale fizice şi mai cu seamă matematice. (...) Dar, pe de altă parte, natura mai era înțeleasă şi în vechiul chip al presocraticilor, adică prin reducerea la elementele materiale componente, uneori la o materie unică, nediferențiată[2].

Premisa de la care pleacă Bruno este una încă nedemonstrată, iar maniera în care o introduce nu lasă câtuşi de puțin loc importanței pe care o are acest

[2] Edgar Papu, *Studiu introductiv* la Giordano Bruno, *Opere italiene*, I, Humanitas, Bucureşti, 2002, p. 35.

argument care, în fapt, susține întregul edificiu, nu doar pe cel ontologic, al Nolavului. Infinitatea universului şi existența, drept consecință, a lumilor multiple constituie pentru Bruno argumentul central şi, sub aspectul importanței în valorificarea lui din propriul punct de vedere, principalul instrument pe care îl preia de la Cusanus.

Din această cauză, Bruno trebuie să importe şi instrumentele de cunoaştere pe măsura unei asemenea idei. Deoarece, sub aspect ontologic, autorul napoletan utilizează o adevărată scară conceptuală, pe care o extinde în câmpul cunoaşterii şi în cel cosmologic, maniera cea mai potrivită, în opinia acestuia, este metoda apofatică. Dar, ca artificiu dialogic, deşi ulterior îl abandonează, fără a mai aminti de el, declară că cercetarea directă a principiului şi cauzei prime sunt imposibile.

În fapt, artificiul pe care şi-l propune Bruno pentru a decela mai întâi acea urmă, este în acord cu tradițiile pe care le urmăreşte (atât neoplatonică, dar, mai ales, aristotelică); numai că abandonează repede această metodă de discurs şi începe direct, aristoteliceşte, cu precizarea distincțiilor şi definițiilor cu care va opera pentru dezvoltarea sistemului său (Bruno foloseşte de patru ori termenul sistem, ceea ce ne indică faptul că intenția sa este de a construi o alternativă bine articulată la tradiția aristotelică). Astfel, începe prin a formula în termeni scolastici direcțiile principale ale argumentației, punând problema principiului şi a cauzelor în ordinea naturii şi în ordinea lui Dumnezeu.

Deşi personajul pe care Bruno şi-l asumă este Teofilo, el acordă principalului interlocutor al acestuia, Dicsono, două funcții: pe de o parte, cea de sistematizare a explicațiilor sale, pe de altă parte, de dirijare a discuției. Trebuie menționat că Bruno nu este un autor (nu acelaşi lucru este valabil şi pentru filosofia sau religia sa) democratic, excesele din acest dialog trădând intoleranța față de cei care îl contrazic. De aceea, Dicsono este cel care, de cele mai multe ori, aduce clarificările scolastice, definițiile cele mai compacte fiind formulate de către acesta, aşa cum este cazul pentru cele mai importante definiții ale dialogului:

„Dicsono: Aşadar, pentru a restrânge aceşti doi termeni şi a le conferi o semnificație proprie, cum fac cei care se exprimă cu precizie, cred că prin termenul principiu înțelegi ceea ce este intrinsec lucrului şi contribuie la constituirea lui, persistând în efect; cum este când se vorbeşte despre (...) materie şi formă. (...) Cauză numeşti ceea ce contribuie din afară la producerea lucrurilor şi care există în exteriorul lucrului compus (...), cum este cauza eficientă şi cauza finală."[3]

Precizările referitoare la aceste definiții, la natura principiului, la clasificările cauzelor, cât şi conexiunile pe care Bruno le face cu ceilalți termeni cardinali ai sistemului său – potență şi act, materie şi formă, unitate şi diversitate – sunt organizate prin vocea personajului Dicsono. Aşa cum se poate sesiza din discursul importantului interlocutor al lui Teofilo, ordinea prezentării este şi cea a importanței pe care autorul o acordă conceptelor.

Odată stabilite noile definiții ale principiului şi cauzei, distincte pe un criteriu ontologic important – participarea la generarea şi existența lucrului (*interiormente* şi *estrinsecamente*) –, Bruno începe să conexeze aceşti termeni primordiali nu atât

[3] *Ibidem*, p.67.

pentru sistemul său, cât pentru ambele tradiții mari pe care le frecventează, cu concepte omniprezente în filosofia şi teologia vremii, dar care trădau poziţiile specifice fiecărei părţi. Definiţia cauzei eficiente nu deraiază de la tradiţia neoplatonică, dar, schimbându-i contextul, autorul italian iniţiază în fapt ontologia sa. Odată cu acest concept introduce şi intelectul universal.

„Teofilo: (...) spun că eficientul fizic al universului este intelectul universal, care este cea dintâi şi principala facultate a sufletului lumii; iar acesta este forma universală a lumii."[4]

Bruno foloseşte, aşadar, două registre: primul pe care el însuşi îl numeşte de mai multe ori formal, în care discută în termenii contemporani lui – cauză, principiu, formă, accident, unitate – în principal problemele, de cele mai multe ori scolastice, pe filieră aristotelică, şi al doilea registru, în care este situată principala sa contribuţie (modificarea definiţiilor şi critica adusă uzajului aristotelic al conceptelor formale este o repercusiune a activităţii pe acest plan) – în care plasează conceptele de suflet al lumii, intelect universal, materie. Algoritmul expunerii este acelaşi (şi nici în acest caz Bruno nu are vreo contribuţie originală, sub aspect metodologic): mai întâi este expusă definiţia intelectului universal, pentru ca apoi să fie conexată cu conceptele din registrul formal.

În următoarea intervenţie poate fi sesizată cu uşurinţă intersecţia registrelor pe care le urmăreşte Bruno. Relevanţa acestei permanente alternări între cele două discursuri are două explicaţii: pe de o parte, amalgamul filosofic platonician-aristotelic (cu numeroasele implicaţii arabe şi scolastice ale celor două tradiţii), iar pe de altă parte, o miză foarte pragmatică, reducerea ideilor celor două planuri dualiste la un monism relevant din punct de vedere explicativ:

„Teofilo: Eu numesc intelectul eficient drept cauză extrinsecă deoarece, ca eficient, el nu este parte din ceea ce e compus şi din ceea ce este lucru compus."[5]

Sub aspect ontologic, aşadar, Bruno urmează, pe filiera neoplatonică, o ierarhie a importanţei şi perfecţiunii sufletului. Partajarea acestui artifex interior pe cele trei trepte ale cuprinderii şi potenţei – divin, al lumii, individual – rezultă din preocuparea filosofului italian pentru formularea unui sistem care să explice atât lucrurile individuale, cât şi pe cele universale, cu aceeaşi putere de convingere, aşa cum declarase Teofilo în debutul dialogului.

Conceptul de formă are la Bruno o importanţă aparte, dată, pe de o parte, de faptul că este principalul punct în care loveşte în filosofia aristotelică – declară destul de des în toate scrierile italiene că, pentru el, conceptul de formă substanţială este un nonsens –, iar pe de altă parte, pentru că acest concept este cel care, împreună cu ideea infinităţii, fundează ideea unităţii, pe care o va atribui materiei.

Autorul italian concepe forma sub diferite aspecte. Astfel, există cinci grade ale formelor: în forma materială se găsesc elementul şi mixtul, iar în sufletul lumii se manifestă vegetativul, senzitivul şi intelectivul. Perspectiva asupra conceptului se modifică din nou în discursul asupra materiei, însă lui Bruno, cel puţin în acest dialog, nu îi lipseşte câtuşi de puţin coerenţa (de altfel, lipsa coerentei şi

[4] *Ibid.*.
[5] *Ibid.*, p. 70.

contradicțiile sunt mai degrabă prezente în succesiunea operelor, ele apărând de la o lucrare la alta, decât de la o pagină la alta sau de la un capitol la altul ale aceleiași lucrări). Prin variile perspective deschise asupra unui singur concept, pe care încearcă să îl conexeze cu celelalte aspecte ale explicației filosofice a lumii, Bruno ne dă o imagine relativ completă, în care putem distinge specificitatea ideii, precum și substratul tradițional al ei, formulând în baza acesteia și demonstrația conceptului urmărit.

Forma este modalitatea de manifestare a materiei (și Bruno ne lasă să înțelegem că forma este doar atât – există numai în relație cu materia, forma pură fiind o abstracție fără nicio importanță ontologică); demnitatea ei este mult diminuată, întrucât genul nobil al formelor substanțiale aristotelice (Bruno folosește și el acest termen, însă în accepțiunea strictă de suflet individual), ca mediator între planul sensibil și cel spiritual, este eliminat cu mai multe critici vehemente decât argumente serioase, dar îi este augmentată importanța, într-o ordine axiologică în care transformarea permanentă și veșnica perindare a formelor nu este un viciu, ci o manifestare a principiului absolut, a unității, a materiei. Întrucât scopul universului constă în faptul că toate formele au o existență actuală, fiecare într-o altă parte a materiei[6], trecerea spre discursul asupra punctului cel mai important al dialogului – conceptele de principiu, materie, unitate – se face prin preliminariile gnoseologice obișnuite.

Conceptul de spațiu are la Bruno o accepțiune aparte, pe care autorul italian o menționează în acest dialog în legătură cu sufletul lumii. Conceperea spațiului provine prin sintagma prezenței spirituale și reprezintă unul dintre punctele principale în care filosofia exoterică fuzionează cu cea esoterică a Nolavului. Astfel, spațiul este pus în legătură cu două concepții cardinale ale lui Bruno – concepția asupra infinitului (care refuză perspectiva aristotelică a divizibilității nelimitate) și concepția magică (pentru care spațiul și timpul sunt medii intermediare cu o importanță redusă pentru operațiunile magice).

Dialogul al treilea este, așa cum o declară Dicsono, despre principiul material ca potență. Termenul de substanță, pe care îl folosește Bruno în acest al treilea dialog, are o semantică precisă, care folosește accepțiunile clasice ale fizicienilor, însă încercând să abandoneze uzajul scolastic (atât aristotelic, cât și platonician). Pentru Bruno, substanța este sinonimă uneori cu termenul de materie, alteori, mai rar, cu cel mai larg de natură, însă el poate avea și o poziție nedefinită, ceea ce dă posibilitatea filosofului de a-l introduce în ecuația materie-formă.

Problema substratului începe pentru Bruno cu demonstrația existenței materiei, care, dincolo de infinitatea înfățișărilor pe care le poate lua, rămâne stabilă:

„Teofilo: Exista așadar un fel de substrat din care, cu care și în care natura își înfăptuiește operațiunea, lucrarea ei; iar acest substrat dobândește prin acțiunea ei tot atâtea forme câtă varietate de specii se înfățișează privirii noastre. (...) nu are în ea însăși și în natura ei nicio formă naturală, dar le poate dobândi pe toate prin

[6] *Ibid.*, p. 71.

acțiunea agentului activ, principiu al naturii. (...) tot astfel este în natura unde, deși formele variază la infinit și se urmează unele pe altele, materia este mereu una și aceeași."[7]

Odată demonstrată existența substratului, i se caută caracteristicile: fecunditatea, perenitatea și primatul. Faptul că Bruno acordă atenție acestui concept pe care îl transformă în principiu absolut și îl acceptă ca sinonim pentru unitate se datorează unei întregi tradiții pe care o urmează, lesne de identificat din definiția materiei.

Perenitatea materiei, pe care Bruno nu o înțelege ca fiind opusă formei (sau contrară, așa cum o înțelegeau peripateticienii), este totuși explicată în aceeași manieră scolastică, de definire prin intermediul opuselor.

Dacă întreaga demonstrație dedicată problemei substratului este, în economia lucrării, cea mai extinsă, asimilarea substratului cu principiul i se pare filosofului napoletan, odată ajuns în acest punct al discuției, de la sine înțeleasă, astfel încât nu îi rămâne decât să o expliciteze. Odată cu afirmarea materiei ca principiu prin asimilarea odată cu acesta a celorlalte principii din cadrul registrului neformal – sufletul lumii, intelectul universal –, se încheie și trasarea liniilor directoare ale ontologiei, așa cum este ea schițată în etapa londoneză a dialogului *De la causa*.

Cu toate acestea, Bruno revine, cu nesiguranța sau cu dorința de a sublinia importanța unei contribuții originale, la definiția materiei de mai multe ori. De asemenea, în acest punct al discursului, definește departajările față de Aristotel, atât în ceea ce privește problema materiei, a unității, cât și în ceea ce privește nașterea sau generarea formelor, despre care Bruno tratează sumar în acest dialog.

Omologarea noii concepții, care rupe total cu trecutul dualist, specific scolasticii, este un proces extrem de dificil, într-o lume închisă. De aceea, atât limbajul lui Bruno este unul de *scola*, cât și mare parte a argumentațiilor. Materia este un tot indivizibil, care naște din ea formele și nu le primește din exterior, întrucât în infinitatea ei nu poate accepta exterioritatea. De aceea este principiu prim și unitate a tuturor formelor substanțiale. Este suport al sufletului lumii și manifestare a intelectului universal.

De asemenea, substratul, care este unitate și principiu prim, este și act permanent, și cauză a tot ceea ce se manifestă la suprafața ei, ceea ce pune la adăpost concepția bruniană de eventuale critici. Absolutizarea unui concept, adică extinderea semanticii acestuia dincolo de definibil, nu este o manieră nouă de promovare a unei concepții, însă Bruno recurge la ea ca la o ultima convingere.

Unei asemenea concepții asupra materiei, și, în speță, asupra absolutului, Bruno îi suprapune o metodă apofatică de cunoaștere. Deși la filosoful italian nu se mai ridică problema a două substanțe, a căror legătură să fie mediată de un concept hibrid, totuși, el recurge la această metodă de cunoaștere probabil din două motive: pe de o parte, în concepția lui Bruno, este cea mai capabilă să surprindă fulminări ale infinitului, iar pe de altă parte, filosoful urmează o modă reluată în tradiția neoplatonică prin Cusanus.

[7] *Ibid.*, p. 93.

Aspectele gnoseologice, contradictorii, spre deosebire de cele ontologice (deşi nu pot fi separate clar), (situaţie pe care Bruno încearcă să o salveze prin apelul la dialectică, printr-un alt împrumut de la Cusanus – *coincidentia oppositorum*), sunt pentru filosoful italian cruciale. De altfel, întreaga sa operă are o singură caracteristică ce se menţine constant: dezvoltarea unor scenarii de cunoaştere care să sondeze şi să expliciteze lumea. De aceea, punerea principiului în ordine gnoseologică este o explicare firească a materiei într-o altă ordine decât cea a formelor, una exterioară. Implicarea materiei este şi ea, în măsura în care contextul o defineşte ca substrat, subiect al cunoaşterii – însă acestei implicări Bruno îi va dedica două treimi din proiectul său de magie, pe care o concepe ca o modalitate alternativă (filosofiei naturale) de cunoaştere a cauzei prime, dincolo de diversitatea formelor.

În acelaşi al treilea dialog din *De la causa*, Bruno îşi declară aversiunea faţă de pedanterie şi faţă de grammatici, al căror interpret şi simbol este Polimnio. Adresându-i-se acestuia, Gervasio susţine că *i signori pedanti* nu ar putea să înţeleagă vreodată mecanismele logice ale ştiinţei şi filosofiei. Spre deosebire de Bruno, care îi critică şi îi combate, deoarece i-a studiat şi înţeles, aceştia nu pot vorbi critic despre Aristotel, Platon şi *altri simili*. Dintr-o singură lovitură, Gervasio îl readuce în prim-plan pe Ramus, *francese arcipedante*, care prin operele sale, *Scole sopra le arti liberali*[8] şi *Animadversioni contra Aristotele*[9] a profitat de operele anticului gânditor, sau pe Francesco Patrizi da Cherso. Prin urmare, Bruno înţelege să se distanţeze de acei adversari ai lui Aristotel care s-au dedicat, fără niciun rezultat, mai degrabă criticii logicii şi metodei acestuia, limbajului şi cuvintelor sale, în loc să se concentreze pentru a identifica fisurile din metafizica şi filosofia naturii acestuia.

Comparativ cu aceşti pedanţi şi, în primul rând, spre deosebire de Patrizi, care l-a citit pe Aristotel ca filolog, şi nu ca filosof, se remarcă geniul critic al *giudiciosissimo Telesio cosentino*, pe care Bruno nu îl foloseşte însă. Descoperirea lui Copernic, descoperirea perspectivelor heliocentrismului şi a mişcării pământului marchează diferenţa cea mai solidă între antiaristotelismul lui Bruno şi cel al criticilor Stagiritului. Ramus şi Patrizi rămân pe un teren *estrinseco*, în care nu se produc acumulări semnificative ale cunoaşterii şi nu se construieşte o alternativă complexă a sistemului dominant. Este acelaşi antiaristotelism telesian care, chiar dacă se concentrează asupra pasajelor centrale ale fizicii aristotelice, rămân dincolo de Copernic şi de ceea ce a reprezentat acesta, nu deschide o cale spre inaugurarea unei noi perspective asupra naturii.

Şi celelalte tradiţii materialiste sunt contrapuse lui Aristotel. Raportul dintre materie şi formă este diferit de orice accepţie practic-operativă a acesteia, care poate fi cea a alchimiştilor, precum Paracelsus, care împarte universul corporal în mercur, sare şi fosfor, şi despre a cărui operă Teofilo recunoaşte totodată că nu a reuşit să îi examineze toate părţile componente, precum Galenus.

---

[8] Sau *Scholae dialecticae*.

[9] Sau *Animadversiones în dialecticam Aristotelis*.

Materia, din punct de vedere filosofic, nu are nicio formă naturală, dar le poate îmbrăca pe toate prin intermediul agentului activ, al principiului natural. În acest sens, aceasta poate fi percepută exclusiv *con l'occhio della raggione*, şi nu *con occhi sensitivi*. Aceasta persistă în eternitate, în timp ce formele pe care intelectul universal le generează variază la infinit. Prin Dicsono, Bruno introduce teoria materiei – *principio materiale costante ed eterno* – şi a formelor pe care aceasta le îmbracă – *disposizioni varie della materia* – care se distinge astfel de formele materialismului panteist şi de concepţia aristotelică. Este o greşeală cea a filosofului arab Avicebron, care identifică materia cu Dumnezeu, şi o numeşte *Dio in tutte le cose*[10], deoarece dincolo de formele contingente sunt şi cele eterne, substanţiale.

Dar la Aristotel acestea din urmă au îmbrăcat un caracter de intenţii logice, şi nu fizice: iar o logică a intenţiei nu poate fi statuată ca principiu al lucrurilor naturale, din care intelectul universal să le extragă pentru a le incrusta materiei – *ricettacolo delle forme*. Prin aceasta, Teofilo nu înclină spre fanatismul sectar şi manifestă disponibilitatea de a recunoaşte meritele reale ale unor şcoli filosofice, aşa cum Bruno declarase deja în *De umbris: è cosa da ambizioso e cervello presuntuoso, vano e invidioso voler persuadere ad altri, che non sia che una sola via di investigare e venire alla cognizione della natura*[11]. Este de acord cu studiul diverselor filosofii şi chiar să urmeze diferite căi, precum cele bătute de medici, chimişti, magi[12].

CONCLUZII

Aşadar, Bruno operează cu două registre, în două tradiţii, folosind două discursuri pentru a construi un proiect personal, înnoitor al cunoaşterii. De altfel, el reproşează lui Aristotel şi întregii gândiri scolastice nu doar chestiuni de specialitate (formele substanţiale spre exemplu), ci, în principal, incapacitatea de a fi construit un proiect viabil de cunoaştere a unităţii prime, în discordanţă însă cu pretenţiile acestora. Ceea ce plănuieşte Bruno să edifice şi în acest dialog este o nouă încercare, pe care o intenţionează mai riguroasă, de *imitatio mundi*, însă în aspectele sale fundamentale. Acestei *imitatio mundi*, Bruno îi va adăuga cel puţin două proiecte de cunoaştere, care să facă din individ un zeu. Cheia universului[13] este oferită, în primul rând, de o justă reproducere, în micro, a lumii. Proiectele

[10] Dumnezeu în toate lucrurile.

[11] Referirea se face prima pagină din opera menţionată, unde sunt criticaţi pedanţii (este ambiţia şi îngâmfarea celui trecător şi invidios care vrea să îi convingă pe ceilalţi că nu există o singură cale de a cerceta şi cunoaşte natura).

[12] Acest gen de interpretare *de mijloc*, între materialism şi ermetism este susţinut şi de Ch. Webster, *Magia e scienza da Paracelso a Newton*, tr. it., Bologna, 1984, p. 16, dar şi de A.G. Debus, *The Chemical Philosophy: Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth Centuries*, New York, Science History Publications, 1977, regăsindu-se în toate capitolele în care abordează perspectiva bruniană.

[13] În interpretarea lui Frances A. Yates, (*Lull&Bruno. Collected Essays*, Routledge & Kegan Paul, Londra, Boston şi Henley 1982, p. 182) aceasta este miza proiectului gnoseologic magic brunian.

gnoseologice bruniene pleacă din acest punct sau ajung în acest punct. Desfăşurarea cosmologiei în principal în *De l'Infinito, universo e mondi* este o prelungire a proiectului ontologic din *De la Causa*. Şi totuşi, sistematizând ideile, aşa cum rezultă ele astăzi în cadrul conceptual contemporan, există o diferenţă importantă între cele două imagini asupra lumii.

BIBLIOGRAFIE

Bruno G., *Opere italiene* (2002), I, Humanitas, Bucureşti.

Dagron, T. (1999), *Unité de l'être et dialectique. L'idée de philosophie naturelle chez Giordano Bruno*, Paris.

Michel, P. H. (1962–1973), *The Cosmology of Giordano Bruno*, tr. engl., ediţie îngrijită de R. E. W. Madison, Ithaca (NY).

Schmitt, C., Skinner, Q., Kessler, E. (ediţie îngrijită de) (1988), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge.

Vasoli, C. (1991), *Francesco Patrizi sull'infinità dell'universo*, în *Filosofia e cultura: per Eugenio Garin*, Roma.

Yates, F. (1982), *Lull and Bruno. Collected Essays*, vol. 1. Londra-Boston.

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

STATUTUL CATEGORIEI „POSIBILITĂȚII" ÎN CRP (B)[1]

MARIUS AUGUSTIN DRĂGHICI

Aducem la început în discuție câteva dintre considerațiile legate de sensurile în care vom avea în vedere conceptul de „categorie" și, desigur, și ceea ce vizează acesta în primul rând: tipul de teorie a categoriilor. Înțelegem să avem în vedere sensul mai „tare" al conceptului de categorie, care țintește fie o întemeiere infailibilă și exhaustivă a acestui construct, fie chiar validitatea unei teorii de a formula „în genere", un sistem categorial cu valențele de mai sus; de asemenea, va fi avut în vedere sensul mai puțin tare, sau mai „slab", un sens al conceptului de categorie care este mai puțin supus scepticismului prin însuși faptul că pretinde mai puțin: aria de validitate cerută este una mult mai restrânsă decât în primul caz și atât funcțiile cât și posibilitățile acestora sunt mult mai clar stabilite și circumscrise, prin apel și la determinări de tipul celor din teoria clasificării și teoria descripțiilor.

Înainte de a aborda (ca atare) titlul temei, mai trebuie prezentate câteva elemente legate de particularitatea în care este abordată chestiunea categoriilor de către Immanuel Kant. Deși îl aduce în discuție pe Aristotel și consideră că munca acestuia din urmă reprezintă un model, un mod de abordare a problemei categoriilor, totuși, filosoful german afirmă atât în *Prolegomene*[2] cât și în *Critica rațiunii pure* că lucrarea *Despre categorii* a lui Aristotel nu reprezintă decât un punct de plecare pentru propriul demers; mai mult, categoriile kantiene se constituie printr-o manieră care se determină explicit ca distinctă și în contrapunct cu felul în care Aristotel a construit propria tabelă categorială. Punctul comun ar consta doar în faptul că, în ambele elaborări, există o legătură explicită cu „logica". Deși în *CRP* Kant apelează la „treaba logicienilor" ca punct de plecare pentru realizarea propriei tabele a categoriilor, acest punct de plecare este pus mai degrabă într-un sens „tematic" (problematic) decât ca un început propriu-zis. În alte cuvinte, dezvoltarea teoriei kantiene din *CRP*, debutul deducției metafizice a conceptelor pure ale intelectului, locul [B 102/A76 – B103/A77 (9028)][3] în care

---

[1] Imm. Kant, *Critica Rațiunii Pure (B)*, (*CRP*, *B*), trad. de N. Bagdasar și Elena Moisuc, ediția a III-a îngrijită de Ilie Pârvu, București, Editura IRI, 1998.

[2] Imm. Kant, *Prolegomene*, traducere de M. Flonta și Th. Kleininger, București, Editura All, 1996.

[3] Utilizăm notația standard a ediției germane, când este cazul alături de citarea paginii traducerii în românește a lucrării lui Kant.

autorul german face pomenirea cu privire la logicieni, ne aduc (explicit sau implicit) în fața situației de a „citi" referința la Aristotel (întemeietorul logicii formale) nu ca pe un mod în care acesta din urmă este elogiat, ci, mai degrabă, ca pe locul în care Immanuel Kant „se desparte" de clasicul gânditor. Urmând să revenim la această chestiune mai pe larg în cuprinsul textului nostru, prezentăm acum doar semnificația ideii după care nu logica a furnizat (în cazul *CRP* a lui Kant) sursa categoriilor.

Cum s-a mai spus, orice încercare de derivare a unui model categorial (în sensul „tare") având la bază logica, în mod necesar acesta ar trebui să satisfacă o cerință imposibil de respectat prin însăși natura acestui tip de derivare: pretenția esențială pe care un astfel de model categorial ar presupune-o, anume ca aceste categorii să fie fundate apodictic și necircular; aceasta se traduce de fapt prin pretenția la fel de greu de satisfăcut pentru orice perspectivă teoretică (de tip filosofic cel puțin) care este cerută de exigența fundării „în genere" a unui tip de construct teoretic valid, cu atributele de universalitate și necesitate etc. Nu ne referim la faptul că, în logica formală de exemplu, nu ar exista principii generale având funcții categoriale care să poată furniza temeiul pentru selectarea, ordonarea și sintaxa logică a diferitelor concepte utilizate în propoziții logice. Ceea ce este de pus în discuție se referă la reușita logicii (formale) aristotelice (în cazul *CRP*) de a putea reprezenta fundamentul pentru teoria categoriilor kantiană și pretențiile explicite sau implicite ale acesteia. Pentru că, dacă logica „generală" se referă strict la forma cunoștinței, categoriile kantiene vizează nu doar forma, ci și conținutul (apriori) al cunoștinței. Observăm aici o limită principială, conform căreia nici nu ar putea fi posibilă o „trecere" directă sau printr-un fel de mișcare de translație, de la logica „generală" (formală) la logica transcendentală, în elaborarea categoriilor din *CRP*: categoriile (logic-formale) aristotelice nu pot fi izomorfe cu cele ale lui Kant.

În urma celor spuse vom explica sensul demersului de față în contextul în care, în titlul propus de noi – *Statutul categoriei „posibilității" în CRP* (care face referire la ediția B a *CRP*) – apare scris categoria *posibilității*, de vreme ce în textul kantian propriu-zis această categorie apare sub titlul categoriilor „modalității" sub forma *Posibilitate – Imposibilitate.* Deși această aparent nesemnificativă inadvertență (în cazul nostru) ar părea întâmplătoare, mai ales atâta timp cât se utilizează deseori denumirea, de exemplu, pentru categoria (așa cum apare în *CRP*) *Inerenței – Subzistenței (substantia et accidens)*, categoria „substanței", motivul opțiunii noastre pentru denumirea „categoria posibilității" în locul scrierii originare *Posibilitate – Imposibilitate* are în vedere, în parte, cele spuse anterior în sensul următor: punerea în discuție a *posibilității* unei teorii categoriale „în genere" (se are în vedere sensul „tare" al categoriei) dar și într-un context sistematic-disciplinar determinat (este vizat sensul „slab" al categoriei), face ca tratarea chestiunii categoriilor din *CRP* să ia în atenție inclusiv specificul teoretic în care se desfășoară deducțiile din *Critica* lui Kant. Mai clar, atâta timp cât în *CRP* (B) este

formulat, conform cerinței kantiene, un principiu coordonator pentru determinarea conceptelor pure *a priori* (firul conducător este „transcendental"), aceasta face ca însăşi discuția cu privire la categoria „posibilității", să depăşească contextul strict determinat al acesteia în cadrul deducției transcendentale. Aceasta pentru că, prin opțiunea pentru formularea „categoria *posibilității*" celei autentice de *Posibilitate – Imposibilitate* a unei categorii a modalității, noi vizăm de fapt inclusiv statutul teoretic şi toposul transcendentalului ca orizont al posibilului, al condițiilor de posibilitate.

Aşadar, demersul nostru nu se centrează exclusiv pe tratarea cuplului *Posibilitate – Imposibilitate*, în calitate de „una dintre categoriile a modalității" (aşa cum ar fi redat corect acest titlu din tabelul categorial kantian din *CRP* (B))[4]; ci vizează în primul rând „câmpul de posibilitate" deschis de „transcendental" ca principiu călăuzitor şi coordonator, ca spațiu teoretico-metodologic în care, numai, (după Kant) se poate formula o teorie generală a categoriilor. În plus, această opțiune a noastră[5] va încerca să răspundă, pornind de la modelul categorial kantian, inclusiv întrebării mai generale cu privire la posibilitatea „în genere" a unei teorii a categoriilor.

În cele ce urmează cercetarea noastră se va dezvolta pe următoarea structură: în primul rând vom reda textul şi contextul kantiene (din *Prolegomene* şi ediția B a *CRP*) ale categoriei „posibilității" respectiv cuplului categorial *Posibilitate – Imposibilitate* dintre categoriile modalității; apoi vom trece la analiza comparativă a acestor rezultate cu „transcendentalul", ca termenul pentru „condițiile de posibilitate"; de asemenea vom propune o interpretare a faptului că, în cele două lucrări (*Prolegomene* şi ediția B a *CRP*), Kant a utilizat, cum am arătat, în mod diferit termenii pentru categoria de „posibilitate", aceasta în funcție de metoda (analitică sau/şi sintetică) utilizate; în final vom concluziona în ce măsură există într-adevăr o legătură între statutul categoriei modalității ca *Posibilitate – Imposibilitate* şi demersul „transcendental" kantian propriu-zis, specific *CRP (B)*, adică în ce măsură există un raport necesar între categoria (*Posibilitate – Imposibilitate*) pentru că aparține titlului categorial al modalității şi transcendentalul ca referitor la „condiții/le de posibilitate", la „modul nostru de a cunoaşte, întrucât acesta este posibil a priori".

1. TEXTUL ŞI CONTEXTUL CATEGORIEI MODALITĂȚII *POSIBILITATE – IMPOSIBILITATE* („CATEGORIA POSIBILITĂȚII").

Cronologic (când vorbim despre cele două lucrări, *Prolegomene* şi *CRP (B)*), această categorie este localizabilă în tabelul din & 21 al *Prolegomenelor* din partea a doua („Cum este posibilă fizica pură?") a *Problemei fundamentale a filosofiei*

[4] Observăm că Imm. Kant nu a păstrat în *CRP* (B) denumirea simplă de „categoria posibilității", de exemplu, aşa cum apărea aceasta în tabelul conceptelor pure din *Prolegomene*.

[5] Ne referim la titlul propus – mai degrabă ca *temă* decât ca anunțare explicită a unui conținut de cercetare.

transcendentale, între „tabelul logic al judecăților" și „tabelul pur fiziologic al principiilor universale ale științei naturii". Cum am mai spus, sub numele de „categoria posibilității", acest concept pur al intelectului ocupă primul loc al celor trei categorii ale modalității: 1. Posibilitate, 2. Existență, 3. Necesitate. De asemenea, ca și pentru categoriile modalității (cum am arătat), pentru categoriile relației Kant utilizează în aceeași lucrare (*Prolegomenele*) formule diferite (și mai simple), în comparație cu ceea ce apare în *CRP* (B): pentru Inerență și Subzistență avem în *Prolegomene* „categoria Substanței", pentru Cauzalitate și Dependență (în *CRP* (B)) „categoria de Cauză", pentru „categoria Comunitate" avem (în *CRP* (B)) categoria Comunității (acțiune reciprocă între activ și pasiv)[6].

De menționat este faptul că, această a doua parte a „Problemei fundamentale a filosofiei transcendentale" („Cum este posibilă fizica pură") a *Prolegomenelor* ar sta pentru partea (mult mai vastă) a *Analiticii transcendentale* a *CRP* (B)[7]; se știe că autorul german a elaborat *Prolegomenele* și pentru a reprezenta „un ghid", un îndreptar introductiv în filosofia transcendentală a *CRP*, după „semiesecul" primei ediții (1781) a *CRP* (A). Totuși, nu doar faptul că partea a II a a *Prolegomenelor* se va fi vrut „un rezumat" mai accesibil al conținutului *Analiticii transcendentale* a *CRP* (având și dimensiunile mult reduse față de textul corespunzător din *CRP*) ar reprezenta diferența dintre cele două. Ceea ce mai diferă este „metoda", în primă instanță cu privire doar la expunerea conținutului[8] teoriei: dacă în *Prolegomene* Kant a utilizat medoda *analitică*, în *CRP* (B) autorul german a folosit cu precădere metoda *sintetică*. Aici avem un punct de vedere care a fost prezentat de noi în alt loc[9], însă în alt context. Dincolo de considerațiile lui Kant cu privire la metoda de expunere a filosofiei sale (prin care autorul german își dezvăluie preferința pentru metoda analitică pentru faptul că aceasta ar presupune o acuratețe sporită și o ușurătate specifică în îndeplinirea sarcinii de a se explicita conținuturi teoretice dificile), chestiunea metodei este importantă pentru că poate explica inclusiv curiozitatea prezentată mai sus cu privire la „scrierea" diferită a „categoriei posibilității" din *Prolegomene* în termenii categoriei *Posibilitate – Imposibilitate* ai *CRP* (B) de mai târziu. În acest din urmă sens este vorba despre metodă nu doar cu privire la „expunere"; sensul privește în primul rând strategia de construcție a teoriei prin însuși modul în care se constituie și articulează diferitele niveluri ale acesteia. În mod firesc, ca o consecință, metoda folosită de Kant devine parte a forței demonstrative în ceea ce privește întemeierea teoriei înseși. Mai simplu, caracterul autoreflexivității (despre care s-a vorbit) interne a teoriei transcendentale kantiene trebuie să presupună inclusiv o metodă („critică", transcendentală) validă, însă în contextul teoretizării acestui tip de construcție. Din acest punct de vedere,

---

[6] Este interesantă în sensul interpretării noastre ulterioare nota 8, a unuia dintre traducătorii textului *Prolegomenelor* (M. Flonta), în care se face remarca cu privire la această utilizare diferită a termenilor.

[7] Vezi M. Flonta, nota 1, Partea a doua, *Prolegomene..*, *op. cit.*, p. 199.

[8] *Ibidem*, „Studiu introductiv" la *Prolegomene..*, *op. cit.*

[9] În *Posibilitatea metodei transcendentale în filosofia analitică*, în vol. *Matrici filosofice și concepte integrative*, coord. A. Bazac, H. A. Șerban și M. A. Drăghici, Craiova, Editura Aius PrintED, 2009, pp. 406–416.

pe parcursul prezentării textelor din *Prolegomene* şi *CRP* legate de statutul „categoriei posibilităţii" (în *CRP* avem *Posibilitate – Imposibilitate*), vor fi inventariate următoarele consideraţii:

– contextul teoretic în care Kant inserează grila conceptelor pure ale intelectului;

– semnificaţia particularităţii modului de determinare a categoriilor din *Prolegomene* şi *CRP*;

– semnalarea importanţei cuplului unitate sintetică – unitate analitică.

Cum am mai arătat şi într-un studiu relativ recent[10], în secţiunea intitulată „Despre firul călăuzitor în descoperirea categoriilor în *CRP* (B)", sursa determinării categoriilor din *CRP* (B) nu este logica (generală), ci (aşa cum apare şi în titlul original) această determinare se realizează într-un context transcendental.

Kant începe paragraful 21 al *Prolegomenelor*, cel în care sunt imersate cele trei tabele la care ne-am referit mai sus, spunând că „pentru a putea înfăţişa acum posibilitatea experienţei în măsura în care ea se întemeiază *a priori* pe concepte pure ale intelectului, trebuie să înfăţişăm mai întâi într-un tabel complet ce anume face parte din actul de a judeca în genere şi diferitele momente ale intelectului în acest act."[11]

Această frază este deosebit de importantă pentru că ne indică suficient de clar despre ce spaţiu teoretic este vorba în primul dintre tabele: dacă se are în vedere logica (generală), aşa-zisa ştiinţă a logicii, disciplina numită logică, sau se are în vedere altceva: „actul de *a judeca în genere* [subl. n.] şi diferitele momente ale intelectului în acest act." Apoi: „conceptele pure ale intelectului, care nu sunt altceva decât concepte ale intuiţiilor în genere, întrucât sunt determinate în raport cu unul sau altul dintre acele *momente ale judecării în sine* [subl. n.], şi sunt deci determinate ca necesare şi universal valabile, vor apărea ca fiind perfect paralele cu acele momente."[12]

În *CRP* (B), tabelul categoriilor este distinct de cel al „funcţiei gândirii în judecată" (în *Prolegomene* era intitulat „tabelul logic al judecăţilor") şi de cel în care avem „reprezentarea sistematică a tuturor principiilor sintetice ale intelectului pur" (în *Prolegomene* aveam „tabelul pur fiziologic al principiilor universale ale ştiinţei naturii"). Mai mult, dacă în *Prolegomene* acest tabel al categoriilor era, cum am spus mai sus, inserat între celelalte două, aici, în *CRP* (B), acesta nu doar că este separat de ele, dar apare în „cartea întâi" din *Analitica principiilor*, în paragraful 10, „despre conceptele pure ale intelectului sau categorii"; „tabelul funcţiei gândirii în judecată" fiind de găsit în & 9 („despre funcţia logică a intelectului în judecăţi"). În fine, şi acest lucru este unul dintre argumentele după

[10] În *Critica Raţiunii Pure în filosofia americană*, în *Construcţie şi deconstrucţie în filosofia americană contemporană*, (coord. Angela Botez, Anişoara Şerban, Marius Augustin Drăghici), Bucureşti, Edit. Academiei, 2006, pp. 483–195.

[11] Imm. Kant, *Prolegomene..*, ed. cit., p. 103.

[12] Idem.

care secțiunea *Prolegomenelor* „Cum este posibilă fizica pură?" ar fi stat pentru întreaga *Analitică transcendentală* din *CRP*, tabelul în care avem „reprezentarea sistematică a tuturor principiilor sintetice ale intelectului pur" apare abia cu „cartea a doua" („Analitica principiilor") a *Analiticii transcendentale*, secțiune care, cum se știe, depășește chiar „deducțiile" (metafizică și transcendentală) ale categoriilor – construcțiile considerate „nucleul teoriei transcendentale kantiene".

Reluăm acum și redăm pe scurt un comentariu important făcut de noi în alt loc, legat de chestiunea cu privire la sursa categoriilor din deducția metafizică. Importanța acestui comentariu este dată de relevanța tipului de spațiu teoretic în care se desfășoară deducția metafizică a categoriilor (deci și a „cateogoriei posibilității") și, deci, prin aceasta, de semnificația cu privire la statutul teoretic al categoriilor în general din *CRP (B)* mai ales în raport cu valențele conceptului „condițiilor de posibilitate".

În deducția metafizică, Imm. Kant are în vedere „firul conducător în descoperirea tuturor conceptelor pure ale intelectului". Acest lucru presupune ceva doar aparent banal, căci are o influență decisivă pentru înțelegerea acestui „loc" din *CRP*: este vorba despre confundarea tabelului formelor judecății din logica generală cu funcțiile intelectului în judecare. Explicația acestui fapt vine din motive de traducere a textului kantian; ceea ce era ambigu prin faptul că autorul german numea simplificat, tabelul funcțiilor, „Tabelul logic al judecăților" (în *Prolegomene*), aceeași claisficare din *Prolegomene* se regăsește din păcate în *Critică* însă fără vreun titlu special, cu excepția enunțului §9 *Despre funcția logică a intelectului în judecăți*. Vom readuce în atenție un fragment kantian din *Prolegomene*, prezent într-o lucrare[13] de la noi. Acest fragment constituie un element lămuritor important în chestiunea pe care o avem în vedere:

> Pentru a explica posibilitatea experienței în măsura în care ea se bazează *a priori* pe concepte pure ale intelectului, trebuie să prezentăm mai întâi într-un tabel complet ceea ce aparține în general judecării (s.n.) și diferitele momente ale intelectului în acesta; deoarece conceptele pure ale intelectului, care nu sunt nimic altceva decât concepte ale intuițiilor în genere, întrucât acestea sunt determinate în ele însele în raport cu unul sau altul dintre aceste momente ale judecării în sine, și sunt prin aceasta determinate necesar și cu validitate universală, vor apărea ca fiind complet paralele cu acele momente.[14]

Considerăm sugestia prof. Pârvu corectă, că „este vorba despre «momente ale intelectului», și nu de «genuri de judecăți». Paralelismul perfect de care scrie Kant nu este între tabelul categoriilor și tabelul formelor judecății din logica generală, ci între categorii și funcțiile intelectului în judecare [s.n.]."[15] Este citat apoi P. Schulthess care a observat la rându-i că „'was zum Urteilen uberhaupt gehoert' este

[13] I. Pârvu, *Posibilitatea Experienței – o reconstrucție teoretică a Criticii rațiunii pure*, București, Ed. Politeia-Snspa, 2004.
[14] Imm. Kant, *Prolegomene*, în: I. Pârvu, *Posibilitatea experienței...*, op. cit., p. 338.
[15] I. Pârvu, *Posibilitatea experienței...*, ed. cit., p. 339.

„corectat", eronat dar semnificativ, prin 'was zu Urteilen...'."[16] Se arată în continuare că această greşeală este preluată de mulţi traducători şi comentatori – cu excepţia traducătorilor de la noi ai *Prolegomenelor* – şi în care se „deplasează accentul de la momentele intelectului în judecare la formele logice ale judecăţilor"[17]. Într-o astfel de traducere (greşită), deducţia metafizică „se confruntă cu problema caracterului complex, exhaustiv al formelor logice ale judecăţii. Aceasta nu este însă problema lui Kant, ci cea a completitudinii «momentelor intelectului în judecare», pusă de el în seama logicii transcendentale, nu a logicii generale."[18] De altfel, în ediţia A a *CRP*, Kant a intitulat capitolul întâi al *Analiticii conceptelor* „Despre firul conducător *transcendental*[19] (subl. n.) în descoperirea tuturor conceptelor pure ale intelectului", urmând ca ceea ce conţinea acest capitol să fie desemnat în debutul §26 din B ca *deducţie metafizică*; aşadar, spaţiul de dezvoltare teoretică a demersului deducţiei metafizice nu este logica (generală formală), ci chiar logica transcendentală.

2. TEMATIZAREA „CATEGORIEI POSIBILITĂŢII" ÎN SPAŢIUL TEORETIC AL GRILEI.

În urma distingerii între cele două logici (formală şi transcendentală) şi pentru a îmbogăţi perspectiva cu privire la discuţia legată de conceptul de „categorie" în genere din *CRP* şi de conceptul de „categorie a posibilităţii" (din *Prolegomene* şi *CRP*), propunem tratarea acestora în relaţie cu alte două concepte fundamentale ale *Criticii* lui Kant: cuplul analitic – sintetic. În plus, problema din jurul sursei categoriilor (logica formală sau altceva) trimite la însăşi distincţia dintre logica generală (formală) şi logica *CRP* (logica transcendentală) în modul următor: dacă logica formală se poate sau nu califica pentru postura de a furniza tabela conceptelor pure ale intelectului (categoriile), în ce măsură operatorii, termenii esenţiali sau maniera (metoda) utlizată din această perspectivă (a logicii) se pot sau nu califica pentru a putea obţine o teorie a categoriilor (kantiană) sau în genere. Şi, în cazul că nu sunt în măsură să poată îndeplini această sarcină, dacă elementele specifice, precum şi metodele utilizate, maniera (metoda) şi perspectiva din care s-ar fi putut realiza acestea, nu cumva acestea, din comparaţia cu ceea ce Kant afirmă în *CRP* dinspre logica sa (transcendentală) ar putea (negativ!) să ne indice care este de fapt soluţia kantiană cu privire la propria sa teorie despre categorii şi, de ce nu, cu privire la o teorie în genere – despre categorii? Şi, în ce măsură toate acestea, abordate în legătură cu (am putea numi) „superconceptul" de posibilitate (cel care poate sta pentru conceptul de „condiţie de posibilitate", altul decât „categoria posibilităţii" propriu-zise), nu pot abia în acest fel să ofere, dacă

---

[16] *Ibidem.*
[17] Idem.
[18] Idem.
[19] *Des* ***Transzendentalen*** (s.n.) *Leitfadens der Entdeckung aller Verstandes-begriffe*, (B92/A67-B93/A68 (8505); o observaţie importantă a profesorului Pârvu în *Posibilitatea experienţei..*, ed. cit., p. 353.

nu un răspuns categoric, cel puțin răspunsul cel mai pertinent posibil la întrebarea: este posibilă o teorie a categoriilor? Mai punem întrebarea dacă relația „unitate analitică" – „unitate sintetică" poate avea legătură cu cuplul „metodă analitică" – „metoda sintetică", în contextul mai larg al determinării transcendentalului ca spațiu teoretic al condițiilor de posibilitate pentru o construcție teoretică *a priori*. Odată abordate în această formulă, toate aceste chestiuni sunt chemate să ofere un indiciu întrebării de căpătâi a cercetării noastre: este posibilă o teorie a categoriilor în manieră kantiană după modelul dezvoltării originare începând cu *Prolegomenele* până la *CRP* (B)? Este **această** manieră singura în care poate fi construită o teorie a categoriilor în sensul „tare"?

Revenind la chestiunea „categoriei posibilității", discuția se va desfășura pornind de la particularitatea acesteia în contextul *„titlului* modalității" și continuând cu determinarea, caracterizarea ei în cadrul relațiilor cu celelalte „momente" (categorii) aparținând titlurilor corespunzătoare. Abia apoi vom analiza statutul acestei categorii în contextul indicat în paragraful anterior.

Spunem mai întâi că Imm. Kant nu a formulat câte o definiție pentru fiecare dintre categoriile tabelei sale. Explicația autorului german o găsim în prima ediție a *Criticii rațiunii pure*:

> Acum se vede însă că rațiunea acestei precauții este și mai adâncă, anume că noi nu le-am fi putut defini, chiar dacă am fi vrut; dacă se înlătură toate condițiile sensibilității, care le caracterizează ca concepte ale unei folosiri empirice posibile, și dacă se iau ca concepte de lucruri în genere (prin urmare de folosire transcendentală), atunci, cu privire la ele, nu e nimic de făcut decât să se considere funcția logică în judecăți ca condiție a posibilității lucrurilor însele, fără a putea arăta totuși măcar de puțin unde și-ar putea avea ele aplicarea și obiectul, prin urmare cum ar putea avea vreo semnificație oarecare și valabilitate obiectivă în intelectul pur, fără ajutorul sensibilității.[20]

Referitor la nota de subsol, pentru că autorul *Criticii* nu definește categoriile individual, relevanța funcțiilor îndeplinite de acestea ca întreg este, totuși, de luat

---

[20] Imm. Kant, *Critica..., ed. cit.*, pp. 241-242 [B300/A240 – B300/A242 (20517)]. Deși nu modifică semnificativ acuratețea demersului nostru, considerăm necesar să prezentăm un punct de vedere diferit cu privire la traducerea acestui fragment. Acesta aparține lui I. Pârvu și va succeda ca notă traducerii propriu-zise de mai jos a acestui autor: *Acum se vede însă că temeiul acestei precauții este mai adânc, și anume că noi nu le-am fi putut defini chiar dacă am fi vrut; dacă se face abstracție de toate condițiile sensibilității, care le caracterizează în sensul de concepte ale unei posibile folosiri empirice, și le considerăm numai concepte* ***ale lucrurilor în genere*** *(prin urmare având o folosire transcendentală), atunci cu privire la ele nu este altceva de făcut decât să se considere* ***funcția logică în judecăți, condiția de posibilitate a lucrurilor însele*** *(als* ***die logische Funkion*** *in Urteilen, als* ***die Bedingung der Moeglichkeit der Sachen selbst*** *anzusehen) fără a putea arăta câtuși de puțin unde și-ar putea avea ele aplicare și obiectul, prin urmare, cum ar putea avea vreo semnificație oarecare și validitate obiectivă în intelectul pur, fără ajutorul sensibilității.* Nota (I. Pârvu): „Mulți traducători și interpreți suspendă virgula după „in Urteilen" și consideră al doilea «als» ca legând cele două determinări ale categoriilor astfel încât cea de a doua («condiție de posibilitate a lucrurilor însele") devine o explicație sau o modulare a primei funcții a categoriilor, aceea de a determina funcțiile logice în judecare. Textul lui Kant favorizează o interpretare mai exactă a celor două funcții pe care le asumă categoriile.", în: I. Pârvu, *op. cit.*, p. 129.

în seamă. Aşadar, conform traducerii şi interpretării lui I. Pârvu, categoriile ar îndeplini două funcţii, nu una – de „funcţie logică în judecăţi ca condiţie a posibilităţii lucrurilor însele" –, aşa cum ar reieşi din traducerea cu care lucrăm (Bagdasar – Moisiuc): „La acest nivel al considerării categoriilor avem deci cele două funcţii ale categoriilor: funcţia logică, exercitată la nivelul intelectului ca o capacitate de judecare, şi funcţia ontologic-imanentă, de constrângeri care pot defini structural obiectul experienţei posibile. Cele două tipuri de funcţii, funcţiile logice (sau «operaţii categoriale») şi cele transcendentale (condiţii definiţionale ale unui concept-structură), sunt numite de Kant «momente», respectiv, «titluri»."[21]

Ceea ce ne interesează în mod explicit este funcţia de „condiţie de posibilitate" în genere; această funcţie transcendentală este, cum arată însuşi Kant, direct legată de imposibilitatea de a putea determina *individual* categoriile, acestea având rolul, în tabela corespunzătoare, doar de a caracteriza intelectul pur, putând fi considerate numai „concepte de lucruri în genere"; deşi principial îndeplinesc (cel puţin) şi funcţia de „condiţii de posibilitate" pentru orice obiect, aceasta rămâne o pură posibilitate, fără a „putea avea vreo semnificaţie oarecare şi valabilitate obiectivă [...], fără ajutorul sensibilităţii".

Deci, în considerarea categoriilor ca aparţinând numai intelectului pur, orice tentativă de *definire* individuală este sortită eşecului pentru că lipseşte semnificaţia care face posibilă o atare definiţie; această „semnificaţie" ţine de structura sensibilităţii, de schematismul categoriilor – instrumentul intermediar şi mediator între intelectul pur şi fenomenul experienţei. Ceea ce subliniem acum este caracterul cu totul diferit al determinării categoriilor şi al statutului teoretic al întregii grile categoriale kantiene; nu putem avea o definiţie (nominală) a categoriilor pentru că modul de formulare şi construcţie a acestora nu este unul specific determinării de tip conceptual-logic din logica tradiţională. Cum a observat şi I. Pârvu, care consideră teoria din *CRP* ca o „teorie a competenţei", şi nu „teorie a cunoaşterii" etc., referindu-se şi la W. Sellars, categoriile, „fiind «elementele» unei teorii a competenţei (...) pot îndeplini rolul atribuit de Sellars şi anume, de a exprima aceste «puteri logice generice», şi nu de a fi simple *summa genera* ale entităţilor, ca la Aristotel. Ele sunt cele mai înalte clasificări funcţionale ale elementelor capacităţii de judecare, *summa genera* ale aspectelor conceptuale."[22] Mai clar: „«categoriile» kantiene sunt concepte ale formei logice, unde «logic» trebuie luat într-un sens larg, echivalent aproximativ cu «epistemic». A spune despre o judecată că are o anumită formă logică înseamnă a clasifica această judecată şi constituenţii ei în privinţa puterilor epistemice."[23]

Aşadar, în sistemul kantian, categoriile luate individual nu spun mare lucru. Prin demersul de a încerca o definire, o explicitare în acest fel, scoţând „categoria" din contextul teoretico-metodologic transcendental specific teoriei kantiene, nu doar că se pierd valenţele originare, dar este ratat însuşi demersul exegetic-hermeneutic. În acest sens trebuie luată şi explicaţia suplimentară a lui Kant cu

[21] I. Pârvu, *op. cit.*, p. 129.
[22] I. Pârvu, *Posibilitatea..*, *op. cit.*, p. 104.
[23] W. Sellars, în I. Pârvu, *op. cit.*

privire la imposibilitatea definirii individuale a categoriilor de la nota din [B300/A240 – B300/A242 (20517)]: „înțeleg aici definiția reală, care nu adaugă numai la numele unui lucru alte cuvinte mai clare, ci pe aceea care conține în sine o notă clară prin care *obiectul (definitum)* poate fi cunoscut oricând în mod cert și care face utilizabil pentru aplicare conceptual definit. Explicarea reală ar fi deci aceea care face clară nu numai o noțiune, ci totodată *realitatea ei obiectivă.* Definițiile matematice, care arată în intuiție obiectul conform cu conceptul, sunt de categoria din urmă."

O determinare a categoriilor în sensul definirii este posibilă, deci, numai „din interiorul" structurii teoriei kantiene înseși, prin revelarea funcțiilor întregii grile categoriale, dar și prin urmărirea „firului transcendental" al teoriei-cadru. Acesta pornește de la considerarea „funcției intelectului în judecare", ce reconfigurează (într-un spațiu transcendental însă!) tabla logică a judecăților (rezultatele „muncii logicienilor"), după care „descoperă" aceste concepte pure *a priori* (deducția metafizică a conceptelor pure); deducția transcendentală a categoriilor conferă „validitate obiectivă" acestora și este urmată, în fine, de „realizarea categoriilor", de determinarea lor ca având, așa-zicând după formula kantiană, „realitate" – aceasta abia prin schematismul intelectului.

Vedem așadar că, în încercarea de a obține o analiză cu rezultate satisfăcătoare privind una dintre categoriile kantiene (a „posibilității", de exemplu), devine necesară o abordare a întregului sistem categorial ca demers teoretic al *CRP*. Constatăm că este chiar demersul fundamental al programului *CRP*, teoria transcendentală fiind una cu caracter autoreflexiv și fundațional, închisă categorial. Precauția, întâi, de a „avea un principiu" după care pot fi determinate categoriile (unitatea originar-sintetică a apercepției) apare astfel perfect coerentă cu maniera transcendentală, a condițiilor de posibilitate și este distinctă de perspectiva unei logici (generale-formale) de tip aristotelic.

> Filosofia transcendentală are avantajul, dar și obligația de a căuta conceptele ei după un principiu, pentru că ele izvorăsc din intelect, ca unitate absolută, pure și neamestecate, și prin urmare trebuie să fie coordonate între ele după un concept sau o Idee. O astfel de coordonare ne oferă însă o regulă după care fiecărui concept pur al intelectului i se poate determina *a priori* locul lui și tuturora împreună completitudinea, pe când altfel aceste două lucruri ar depinde de bunul plac sau de hazard.[24]

Într-un fragment de la &16 este expusă, *sintetic*, perspectiva lui Kant cu privire la sensul și semnificația acestui principiu transcendental: prin distingerea între unitatea *analitică* și unitatea *sintetică*, în care ultima este de fapt predecesoare și întemeietoare pentru prima, autorul *CRP* face totodată distincția între modul de analiză strict logicistă și maniera sintetică (transcendentală). În alt loc, Kant vorbește astfel despre această distincție:

[24] Imm. Kant, *Critica..., ed. cit.*, p. 105 [B91/A66 – B92/A67 (8413)].

Diverse reprezentări sunt reduse analitic *la* un concept (problemă despre care tratează logica generală). Dar logica transcendentală ne învață nu cum să reducem reprezentările la concepte, ci *sinteza pură* a reprezentărilor. Primul lucru care trebuie să ne fie dat pentru ca o cunoaștere *a priori* a tuturor obiectelor să devină posibilă este *diversul* intuiției pure; al doilea este *sinteza* acestui divers prin imaginație, dar ea nu dă încă nicio cunoștință. Conceptele care dau acestei sinteze pure *unitate* și constau numai în reprezentarea acestei unități sintetice necesare adaugă al treilea lucru la cunoașterea unui obiect care se prezintă; ele se întemeiază pe intelect.

În același sens aducem în discuție nota de la B133-B135 (10925):

Unitatea analitică a conștiinței e inerentă tuturor conceptelor comune ca atare; de exemplu, dacă gândesc *roșul* în genere îmi reprezint prin aceasta o însușire care (ca notă) poate fi găsită undeva sau poate fi legată cu alte reprezentări; deci numai cu ajutorul unei unități sintetice posibile pregândite pot să-mi reprezint unitatea analitică. O reprezentare care trebuie să fie gândită ca fiind comună unor lucruri *diferite* va fi considerată ca aparținând lucrurilor care, în afară de ea, mai au în sine ceva *diferit*; prin urmare, ea trebuie gândită mai înainte în unitate sintetică cu altele (deși reprezentări numai posibile); înainte ca eu să pot gândi în ea unitatea analitică a conștiinței care o transformă în *conceptus communis*. Și astfel, unitatea sintetică a apercepției e punctul culminant de care trebuie să ancorăm orice folosire a intelectului, chiar întreaga logică și, după ea, filosofia transcendentală. Mai mult, această facultate este intelectul însuși.

3. „CATEGORIA POSIBILITĂȚII" ȘI „EXPERIMENTUL TRANSCENDENTAL AL RAȚIUNII PURE".

Același intelect este și facultatea supusă analiticii (nu analizei logice!) în cadrul „experimentului transcendental al rațiunii pure": Kant „descompune" această facultate (în *CRP* I) după metoda sintetică, în elementele sale fundamentale – conceptele pure *a priori* (categoriile). Dar în termenii experimentului rațiunii pure avem doi versanți (atât „descompunerea" rațiunii sau intelectului prin metoda sintetică – *progresivă*, cât și analiza prin metoda analitică – regresivă – a *Faktumului* științei ce conține cunoștințe sintetice *a priori*; ambele sunt utilizate mai ales în ediția a doua a *CRP*) care presupun raportarea la ***cum***.. este posibil...

În ediția B, încă în *Prefață*, Kant ia în discuție nu numai caracterul sistemicității programului său, dar reia concentrat mai ales esența a ceea ce acesta a numit, la nota de la B XX-B XXI (1406) a aceleiași *Prefețe*, „experimentul rațiunii pure", redat aici prin formula „experienței identității rezultatului", care ar avea de suferit dificultăți insurmontabile dacă ceva ar fi schimbat în cadrul sistemului. Acest „experiment al rațiunii pure", la care ne oprim aici, are legătură cu cel puțin două dintre problemele legate de noua formă a *Criticii*: metoda folosită de Kant în *expunere*, pe de o parte, și noua formă a deducției transcendentale din această a doua ediție, pe de alta.

Ne oprim doar la prima chestiune. Kant recunoaște în aceeași „Prefață" că „în *expunere* mai este mult de făcut..."[25] Este momentul aici să facem discuția cu privire la deosebirea dintre *expunere* și *metodă*. În ceea ce privește *expunerea*,

[25] *CRP*, *ed. cit.*, p. 44 [B XXXVII-B XXXVIII (2221)].

aceasta ar viza accesibilitatea unei scrieri, de pildă filosofice, spre deosebire de metodă; Kant: „...noi distingem *expunerea* de metodă. Căci prin metodă trebuie să înţelegem modul în care poate fi cunoscut integral un anumit obiect, la a cărui cunoaştere trebuie aplicată... *Expunerea* înseamnă numai maniera de a comunica celorlalţi gândurile, pentru a face inteligibilă o anumită doctrină."[26]

După indicaţiile lui Kant din *Cuvânt înainte* la *Prolegomene* şi câteva locuri încă în *Critică*, putem spune că în *Prolegomene* autorul german a folosit metoda *analitică*[27] de expunere (care porneşte de la ceva considerat cert spre condiţiile de posibilitate), folosită în genere pentru a uşura înţelegerea şi mai puţin pentru demonstraţie. Diferenţa dintre *expunerea* după *metoda analitică* din *Prolegomene*, spre deosebire de construcţia după metoda *sintetică* – „modul în care poate fi cunoscut integral un anumit obiect" – numită astfel încă în prima ediţie a *Crticii* şi utilizată pe larg în *CRP* (B), constă în faptul că ultima are un rezultat superior în ceea ce priveşte puterea demonstraţiei. În *Logica generală* Kant se exprimă astfel: „*Metoda analitică* este opusă celei *sintetice*. Prima porneşte de la ceea ce este condiţionat şi fundamentat şi înaintează către principii (*a principiatis ad principia*), cealaltă, dimpotrivă, porneşte de la principii la consecinţe sau de la simplu la complex. Prima ar putea fi numită *regresivă*, a doua *progresivă*."[28] La Newton, metoda analizei apare ca metodă experimentală, unde accentul cade pe construcţie; Kant a preluat *acest* sens al analizei, iar nu pe cel de analiză logică.

În prima ediţie a *CRP*, Kant spune în *Prefaţă*, în legătură cu sarcina acestei întreprinderi, că ar ţinti nu o critică „...a cărţilor şi sistemelor, ci a capacităţii raţiunii în genere cu privire la toate cunoaşterile la care poate năzui independent de orice experienţă, prin urmare rezolvarea problemei posibilităţii unei metafizici în genere şi determinarea atât a izvoarelor, cât şi a sferei şi graniţelor ei, toate acestea însă din principii"[29]. Este evident că în prima ediţie a *CRP* expunerea utilizează metoda sintetică. Urmându-l pe profesorul Flonta, „precizarea *din principii* indică clar ordinea sintetică, demonstrativă sau progresivă a expunerii". Cele două metode sunt însă resemnificate transcendental în experimentul transcendental al raţiunii pure; proba reuşitei atât a metodelor, cât şi a ceea ce susţine teoria este chiar identitatea rezultatului ambelor perspective. Avem *expunere* doar dacă se prezintă o doctrină şi este metodă dacă se urmăreşte demonstrarea unei teorii. Or, în *CRP* (B), deşi nominal rămâne ca manieră *analitică* (de *expunere*), fiind utilizată nu pentru a expune o doctrină, ci este parte din „experimentul transcendental" al raţiunii pure, *expunerea* analitică devine „metoda analitică". Aceasta porneşte de la rezultate şi urcă până la principii. „Bunăoară, aserţiunea că matematica şi fizica se constituite şi din judecăţi sintetice *a priori* nu era pusă în prima ediţie a *Criticii* ca

---

[26] Imm. Kant, *Logica generală*, trad. Al. Surdu, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1985, p. 72.

[27] Vezi *Studiu introductiv* de M. Flonta, în *Prolegomene, ed. cit.*

[28] *Ibidem*, p. 199.

[29] Imm. Kant, *Critica..*, în M. Flonta *Studiu introductiv* la *Prolegomene.., ed. cit.*

un rezultat cert, ca un fapt; ea nu reprezenta, aşadar, un punct de plecare, ci mai degrabă o concluzie la care conducea demersul demonstrativ al autorului. O expunere analitică urma să plece tocmai de la ceea ce se stabilise în prima ediție a *Criticii* prin metoda sintetică, progresivă. Metoda expunerii este, în acest sens, regresivă. Că matematica şi fizica pură conțin judecăți sintetice *a priori* nu se înfățişează ca un fapt, ca punct de plecare, şi problema este de a pune în evidență şi de a cerceta premisele din care am putea deriva acest fapt."[30]

Aşadar, importanța metodei sintetice în ceea ce priveşte rolul fundamental şi demonstrativ este justificată în această înțelegere, cu atât mai mult cu cât în a II-a ediție a *Criticii* formula „experimentului transcendental" vorbeşte tocmai despre aceşti doi versanți care corespund metodelor analitică, respectiv sintetică. Mai clar, în prima ediție a *CRP*, Kant utilizează metoda *sintetică*, ajungând la rezultate care în *Prolegomene* sunt obținute în urma demersului în care se ia ca punct de plecare – cum am văzut – ştiințele vremii (caracterul sintetic *a priori* al acestora) şi unde metoda este cea *analitică*; în a II-a ediție Kant formulează sintagma de „experiment al rațiunii pure". Locul este, cum am arătat, cel din *Prefața* la B XX – B XXI (1406).

Acest „experiment" se înscrie în cadrul mai larg descris de reforma metafizicii pentru ca aceasta „să poată apuca pe drumul sigur al ştiinței"[31]. Sensul *ipotezei* copernicane dat de exemplele matematicii şi fizicii pure califică, măcar ca încercare, un astfel de demers şi în ceea ce priveşte metafizica. Kant urmează în *Prefață* exemplul lui Copernic din ştiința naturii în ceea ce priveşte posibilitatea metafizicii de a se orienta, nu după obiecte ca „până acum", în care toate încercările de a stabili ceva *a priori* cu ajutorul conceptelor în această cunoaştere erau zadarnice, ci, dimpotrivă, „lucrurile trebuie să se orienteze după cunoaşterea noastră, ceea ce concordă şi mai bine cu posibilitatea dorită a unei cunoaşteri a lor *a priori*, menită să stabilească ceva asupra lucrurilor înainte de a ne fi date. În metafizică se poate încerca ceva asemănător în ceea ce priveşte *intuiția* lucrurilor."[32] Kant este de părere că, dacă intuiția ar trebui să se orienteze după însuşirea obiectelor, nu am putea să ştim ceva *a priori* despre ea. În celălalt caz, dacă obiectul (ca obiect al simțurilor) se orientează după natura facultății noastre de intuire, „eu îmi pot reprezenta foarte bine această posibilitate". Deci pentru a putea pretinde „ceva *a priori*" cu privire la intuiția noastră în ce priveşte obiectele, aceasta trebuie să fie într-un fel dată anterior obiectelor propriu-zise, altfel tot ceea ce am spune despre achizițiile într-o atare cunoaştere este obținut *a posteriori*.

Până aici avem expusă ipoteza acestui „experiment", care poate fi sintetizată astfel: cum putem explica în mod coerent şi fundamentat posibilitatea cunoaşterii sintetice *a priori*, presupunând cele două variante – ca aceasta să se orienteze după obiecte sau invers, acestea să fie determinate de facultățile noastre de cunoaştere;

---

[30] M. Flonta, *Studiu introductiv* la *Prolegomene..*, *op. cit.*, p. 25.
[31] Imm. Kant, *Critica..*, *op. cit.*, p. 34.
[32] *Ibidem.*

în urma celor arătate se pare că prima variantă cade ca fiind inconsistentă, iar cea de a doua putem spune că se instituie ca ipoteză a acestui experiment. Cu alte cuvinte, această ipoteză se poate rescrie prin altă sintagmă kantiană: „noi cunoaştem numai fenomene iar nu lucrul în sine", lucru care poate fi numai gândit, nu şi cunoscut. Această distincţie *a cunoaşte – a gândi* va fi prezentă de altfel pe tot parcursul *Criticii* lui Kant, fiind în final demonstrată odată cu ipoteza acestui experiment transcendental.

La notele de la [B XXXVII-B XXXVIII (1226)] şi [B XX-BXXI (1406)] ale *Prefeţei*, Kant aseamănă, în prima, „metoda" (transcendentală), iar în cea de a doua notă „experimentul raţiunii pure" cu, respectiv, metoda împrumutată de la fizicieni, iar în ceea ce priveşte experimentul raţiunii pure cu cel al chimiştilor. În ambele cazuri este vorba despre aceeaşi ipoteză sintetizată mai sus care trebuie să fie soluţionată fie prin acceptare, fie prin respingere cu ajutorul acestui „experiment". În prima propoziţie a primei note menţionate, Kant exprimă astfel conţinutul propriu-zis al acestuia: „această metodă împrumutată de la fizicieni constă în a căuta elementele raţiunii pure în ceea ce *poate fi confirmat sau respins cu ajutorul unui experiment.*" Aici este concentrat întregul nucleu al proiectului *Criticii* ca „experiment al raţiunii pure", în care este probată posibilitatea de a cunoaşte sintetic şi în acelaşi timp *a priori* prin cercetarea competenţei înseşi de raportare la obiect, descompunând-o pe aceasta în elementele transcendentale *a priori* şi determinative (formele pure ale sensibilităţii şi respectiv intelectului – categoriile). *Critica* însăşi se instituie astfel ca „experiment" în care se face „examinarea propoziţiilor raţiunii pure, mai ales când cutează să treacă dincolo de orice limită a experienţei posibile şi în care caz, neputându-se face vreun experiment cu obiectele ei (ca în fizică)", „se va putea numai cu *concepte* şi *principii* pe care le admitem *a priori*, aranjându-le anume astfel ca aceleaşi lucruri să poată fi considerate, *pe de o parte*, ca obiecte ale simţurilor şi intelectului pentru experienţă, iar *pe de altă parte*, ca lucruri pe care le gândim numai, în tot cazul pentru raţiunea izolată şi năzuind a depăşi limita experienţei, prin urmare din două laturi diferite[33]". „Obiectul" acestui experiment nu va fi deci un obiect de tipul celor din fizică (empirice), ci în primul rând „raţiunea" în elementele ei fundamentale, *conceptele* şi *principiile* admise ca *a priori* (formele *a priori* ale sensibilităţii şi intelectului). Se observă şi aici o diferenţă de nivel, în sensul că, obiectul „originar" al cercetării din *Critică* nu este *datul* intuiţiei, nici chiar elemente *a priori* propriu-zise, ci raţiunea pură în primul rând. La fel, în acelaşi loc al *Prefeţei*, putem sesiza o diferenţă după această schimbare a modului de gândire între a „explica posibilitatea unei cunoaşteri *a priori* (prin cercetarea raţiunii pure n.n.), şi, ceea ce este mai mult, legile care stau *a priori* la baza naturii, considerată ca ansamblu al obiectelor experienţei". Prima sarcină revine – credem – *Analiticii conceptelor*, iar cea de a doua (şi cel puţin în parte la alt nivel) *Analiticii principiilor.*

[33] *Ibidem*, p. 34, nota.

Proba verificării sau respingerii ipotezei după care lucrurile sunt privite din acest îndoit punct de vedere (ca fenomene pentru cunoaştere şi respectiv ca lucruri în sine ce pot fi eventual doar gândite) vine din concordanţa acestui mod cu principiul raţiunii pure, dar, „în cazul în care sunt privite dintr-un singur punct de vedere, se produce o contradicţie inevitabilă a raţiunii pure cu sine însăşi, atunci experimentul decide în favoarea exactităţii acelei distincţii"[34] (între fenomene şi lucru în sine). Kant afirmă explicit că, „din această deducţie a facultăţii noastre de a cunoaşte *a priori* rezultă... că nu putem depăşi cu ea niciodată limitele experienţei posibile", iar concluzia aceasta nu este nici pe departe sfârşitul metafizicii – căci scopul ei este tocmai această depăşire a limitelor experienţei –, ci determinarea graniţelor posibilităţii cunoaşterii noastre nu face altceva decât să transforme metafizica pe drumul sigur al ştiinţei.

Considerăm că putem corela problema modificării modului de gândire, adus de ipoteza copernicană kantiană (!) în ştiinţă şi filosofie, cu natura şi sensul „experimentului transcendental al raţiunii pure", în contextul semnificaţiei metodelor utilizate de Kant (sintetică şi respectiv analitică). care aruncă o lumină şi asupra tipului de teorie elaborată de acesta în *CRP*. O probă în acest sens poate fi constituită de examinarea, în urma celor arătate, a triadei momentelor aparţinând titlului modalităţii din *CRP* (B): a) posibilitate – imposibilitate; b) existenţă – nonexistenţă; c) necesitate – contingenţă.

Ipoteza vorbeşte despre înţelegerea cu totul diferită a caracterului „obiectivităţii" în primul rând; relaţionarea nu mai înseamnă relaţionare subiect – obiect: subiectul (cunoscător) care cunoaşte obiectul (de cunoscut) din afara noastră. Ipoteza kantiană asumă că necesitatea şi obiectivitatea nici nu sunt posibile în condiţiile în care noi primim din afară „necesitatea şi obiectivitatea". Căci, prin experienţă (din afară), nici nu putem vreodată să deţinem ceva în mod necesar (*a priori*) – relaţia devine o contradicţie. Ci *numai* întrucât punem ceva (structurile *a priori* – categoriile prin schemele categoriale) în mod *a priori* în obiect, noi putem justifica caracterul sintetic *a priori* al propoziţiilor sintetice *a priori* din ştiinţele considerate pure (matematica şi fizica pură). Nu interesează relaţia cu exteriorul pe modelul empirist-logic, pentru că nu problema scepticismului este problema lui Kant, ci *modul*, *modalitatea* în care este posibilă raportarea la obiecte, întrucât *acesta* este posibil *a priori*. Şi acesta este posibil a priori pentru că „noi suntem în posesia unor judecăţi sintetice *a priori*" – tema *Prolegomenelor*: *cum* sunt posibile matematica pură, fizica pură etc. Triada momentelor titlului modalităţii de aceea nici nu poate privi sensul ontic al „existenţei" din cuplul existenţă – nonexistenţă, ci vizează exclusiv *modul* în care un obiect poate fi dat în experienţa posibilă.

Vom încerca relevarea semnificaţiei speciale a triadei despre care vorbim şi în contextul tratării definiţiilor transcendentalului corespunzătoare ediţiilor A şi B ale *CRP*, precum şi în contextul sarcinii criticii raţiunii pure.

---

[34] Imm. Kant, *Critica..*, *ed. cit.*, p. 34, nota.

Într-un studiu al lui Pinder[35], este abordată diferența dintre ediţiile A şi B ale *CRP*. În B, apare pentru prima dată (în partea a VII-a a *Introducerii la critică..*) ideea unei ştiinţe speciale care poate fi numită „critica raţiunii pure". Reţinem că atât în A, cât şi în B – lucru neluat în seamă de Pinder – filosoful german păstrează formula „*din toate acestea*"[36] referindu-se la cele discutate în pasajul VI al *Introducerii* (*Problema generală a [Criticii] raţiunii pure*) şi care reprezintă rezultate ale *Prolegomenelor*. Aşadar cele două părţi ale *Introducerii* (VI şi VII) ar trebui luate împreună pentru înţelegerea problemelor din partea a VII-a a acesteia, cu atât mai mult cu cât sugestia aparţine autorului german însuşi – prin formula „din toate acestea".

Sunt nu mai puţin de cinci referiri explicite la scopul şi sarcina *Criticii* pe parcursul acestui ultim pasaj al *Introducerii*, dintre care prima este plasată înaintea definiţiei cunoaşterii transcendentale. Până la aceasta, Kant defineşte ceea ce înseamnă *organon* al raţiunii pure („*ansamblul acelor principii conform cărora toate cunoştinţele pure a priori pot fi dobândite şi realizate de fapt*"[37]); iar „aplicarea detaliată a unui astfel de organon ar procura un sistem al raţiunii pure". Se face apoi referire la extinderea cunoştinţei noastre în contextul pomenirii sarcinii unei ştiinţe care se mărgineşte să examineze raţiunea pură, izvoarele şi graniţele ei, fiind *propedeutica* la sistemul raţiunii pure: această ştiinţă nu trebuie să se numească *doctrină,* ci numai *critică* a raţiunii pure, utilitatea ei din punctul de vedere al speculaţiei ar fi în realitate numai una negativă, căci (şi acest lucru este important) „ea ar servi nu la extinderea, ci numai la clarificarea raţiunii noastre"[38].

Această prezentare a textului kantian are în vedere introducerea definiţiei cu privire la cunoaşterea transcendentală în contextul atât al rezultatelor *Prolegomenelor*, cât şi al tratării problemei filosofiei transcendentale: este necesar să avem un punct de vedere despre ce este filosofia transcendentală, dacă despre ea este vorba în *CRP*, care sunt sensurile a ceea ce Kant numeşte *organon* ori *propedeutică* ale unui sistem al raţiunii pure. După cele arătate se pare că cea mai vastă construcţie ar fi sistemul raţiunii pure, în legătură cu care autorul german se arată mai degrabă sceptic pentru că este „încă problematic dacă în genere este posibilă o astfel de extindere a cunoştinţei noastre" (indispensabilă pentru a avea acest sistem).

Aşadar, prima referire la extinderea cunoaşterii noastre a fost făcută în legătură cu „sistemul raţiunii pure" ce ar fi putut rezulta în urma aplicării detaliate a acelui *organon*. Rămâne totuşi titlul de *propedeutică* atribuit *CRP*, care nu este – după cum s-a văzut – sistemul raţiunii pure şi nici organonul: şi aceasta în spaţiul dintre raţiunea (abia intrată în „critică") – şi sistemul complet al raţiunii pure

---

[35] Tillmann Pinder, *Kants Begriff der transzendentalen Erkenntnis Zur Interpretation der Definition des Begriffs «transzendental» in der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft (A 11 f./B 25)*, în *Kant Studien. Volume 77, Issue 1-4, Pages 1–40.*

[36] *Aus diesem allem, allen* în A.

[37] *CRP*, *ed. cit.*, p. 66 (B 24 / A 10).

[38] *Ibidem.*

(nerealizabil, cel puțin în *CRP*). Definiția cunoașterii transcendentale este de fapt centrul de greutate al acestor pagini din *Introducere* căci, așa cum sublinia și Pinder[39], este vorba despre „cunoașterea care se ocupă cu posibilitatea modului aprioric de cunoaștere a obiectelor". Trimiterea este la *Prolegomene* pentru că acest tip de cunoaștere (*sintetic apriori*) privește posibilitatea matematicii și știința matematică a naturii (filosofia naturală).

Revenind la definiție, aceasta prezintă unele dificultăți care vor fi tratate în acest moment prin raportare la problema conceptului de filosofie transcendentală și la ce anume vizează *CRP*. Primele observații se referă la dificultatea de a vedea în această frază (a primei ediții a *CRP*) o simplă definiție: „Numesc *transcendentală* orice cunoaștere care se ocupă nu atât cu obiecte cât cu *conceptele* (s.n.) noastre *a priori* despre obiecte în genere. Un sistem de astfel de concepte s-ar numi filosofie transcendentală."[40] Pinder este de părere că o cauză pare să fie aceea a unei erori gramaticale: deși forma frazei, „*Ich neme...*" (B24 / A10), trimite la o definiție conceptuală, comentatorii au pus-o pe seama intenției ce stă la baza revoluției modului de gândire. Problema nu ar fi a întemeierii cunoașterii transcendentale în rațiunea pură (proiectul lui Kant de reformare a metafizicii), crede Pinder, ci relația particulară cu obiectul. Cunoașterea transcendentală are legătură cu raportarea la obiect, și deci nu trebuie sa căutăm o nouă metodă a întemeierii *a priori* a cunoașterii.

Acest punct de vedere este interesant, căci aduce în discuție tema lui „*Gegenstand*" – una dintre semnificațiile conceptului de „obiect" în accepțiunea lui Kant, a obiectivității în general. Totuși, a vedea definiția primei ediții a cunoașterii transcendentale ca fiind legată în esență de raportarea la obiect nu exclude în niciun fel ca acest obiect să țină nu atât de cunoaștere ca atare, cât de posibilitatea acesteia (pentru că raportarea la obiect este posibilitatea obiectului, iar această posibilitate trimite la viza dată de categorii – „conceptele *a priori* despre obiecte în genere"[41]) și care se exprimă mult mai corect în ediția a II-a prin: „*modul* (s.n.) nostru de a cunoaște întrucât este posibil a priori"[42].

Dacă ne oprim puțin la sensul din ediția a II-a observăm diferența fundamentală care constă în caracterul întemeietor al raportării la obiecte în genere prin cercetarea *modului*, spre deosebire de ediția I unde se are în vedere raportarea la *concepte*, pierzându-se tocmai caracterul întemeietor al „posibilității" dat de deducția transcendentală. După cum s-a spus, în prima ediție nu avem o definiție a „transcendentalului" propriu-zis, ci a *cunoașterii* (s.n.) transcendentale în primul rând. „Descompunerea" frazei în conceptele fundamentale ne arată că transcendentalul este dedus din conceptul de cunoaștere transcendentală, iar

---

[39] *Op. cit.*, p. 27.

[40] *CRP*, *ed. cit.*, p. 66 [(B25/A11 – B26/A12 (4311)]. Menționăm că în traducerea românească a *CRP* nu apare formularea citată, prezentă numai în A.

[41] *Ibidem*, p.66 (A11 – A12).

[42] *Ibidem*, (B25).

legătura dintre cele două propoziții ale definiției este făcută de „*überhaupt*" (în genere), care s-ar referi atât la obiectele din prima propoziție, cât și la cele din a doua. Pinder afirmă că „obiectele" din a doua propoziție sunt „obiecte" din prima reluate în a doua; dificultatea definiției reiese astfel din faptul că transcendentalul este determinat în raport cu conceptul de cunoaștere care are legătură cu raportarea la obiecte, iar spațiul cunoașterii transcendentale cu determinarea de „*überhaupt*" (în genere). Se ajunge astfel la tema *obiectelor* în genere (*Gegenstände überhaupt*) kantiene care sunt puse de Pinder în opoziție cu *lucrurile* în genere (*Dinge überhaupt*). Nu insistăm asupra diferenței dintre filosofia transcendentală și perspectiva ontologică foarte bine ilustrată aici[43], rezumându-ne la a relua ideea conform căreia „cunoașterea transcendentală nu înseamnă îndepărtarea de obiecte, ci dimpotrivă, definiția ei specifică tocmai exigențele relației transcendentale cu obiectul. Falsitatea ontologiei nu derivă din faptul că aceasta ar privi către obiecte, ci din aceea că ea ar concepe generalitatea ca pe un aspect al lucrurilor."[44]

În ediția a II-a modificarea este fundamentală, cum spuneam: în locul raportării la *concepte* despre obiecte (dincolo de disputa în legătură cu sensurile comparativ sau adversativ în fraza definiției, din ediția I – „... se ocupă nu atât cu....ci și..."), avem o întoarcere spre *modul* însuși de a cunoaște, întrucât acesta este posibil *a priori*. Putem face din nou legătura cu *Prolegomenele*, căci atât matematica cât și fizica pură presupun elemente ale unei cunoașteri sintetice *a priori* și deci intră în sfera a ceea ce înseamnă „modul nostru de cunoaștere *a priori*".

Sensul este mai profund de atâta (în coerență cu tipul întregului program kantian), mai cu seamă că avem cel puțin două perspective de abordare a „problemei generale a rațiunii pure": metoda sintetică (*progresivă* – a primei ediții a *CRP*), cea analitică (*regresivă* – în special a *Prolegomenelor* care se raportează la datul *a priori* al științei)[45] și situația ediției a II-a a *CRP* (cu acestea două prezente în spațiul descris de transcendental) – ambele metode sunt părți care constituie, cum am arătat și mai sus, ceea ce Kant a numit în *Prefața* la ediția B a *Criticii Rațiunii Pure* „experimentul transcendental al rațiunii pure". Obiectul cunoașterii transcendentale este așadar nu atât „cunoașterea sintetic-apriorică", „judecata sintetică"[46], cât rațiunea pură, „posibilitatea modului aprioric de raportare la obiecte" – întrucât acestea pot fi cunoscute *a priori*. Kant nu reconstruiește un tip de cunoaștere sau altul, ci se raportează transcendental la rațiune în ansamblu ca mod de cunoaștere întrucât este a priori.

Ipoteza experimentului transcendental al rațiunii pure, tematizată și testată în *Critică*, și care validează strategia argumentativă a utilizării (transcendentale) a metodelor *analitică* și *sintetică*, conferă sens inclusiv „morfologiei" momentelor

---

[43] T. Pinder, *op. cit.*, p. 34.

[44] *Ibidem*, VI.

[45] M. Flonta, „Studiu introductiv" la Imm. Kant *Prolegomene*, București, Ed. Științifică și enciclopedică, 1987

[46] T. Pinder, *op. cit.*, VII.

titlurilor din tabela categoriilor din ediția B a *CRP*. Mai clar: înțelegând semnificația utilizării metodei *sintetice* în *CRP* (B), în sensul fundării-demonstrării teoriei-nucleu a programului kantian (deducția categoriilor), putem înțelege inlcusiv modalitatea diferită în care sunt formulate categoriile din *CRP* (B) în comparație cu *Prolegomenele*. Am făcut referire la această chestiune în debutul lucrării noastre semnalând diferența (observată și de alți comentatori – printre care la noi prof. Flonta) desfășurării, de exemplu, a triadei momentelor titlului *modalității*: dacă în *Prolegomene* categoriile modalității sunt: posibilitate, existență și necesitate, în *CRP* (B) avem: posibilitate – imposibilitate, existență – nonexistență, necesitate – contingență. Știm că aici, în *CRP* (B), Kant a utilizat metoda *sintetică* („din principii"). Legat de această ultimă idee, cu referire la întreaga grilă categorială din *CRP (B)*, Kant spune: „aceasta este deci lista tuturor conceptelor originar pure ale sintezei pe care intelectul le cuprinde *a priori* în sine și în temeiul cărora numai el este un intelect pur, pentru că numai cu ajutorul lor el poate înțelege ceva în diversul intuiției, adică poate gândi un obiect al ei. Această diviziune este dedusă sistematic dintr-un principiu comun, anume din facultatea de a judeca (care este totuna cu facultatea de a gândi), și nu s-a născut rapsodic dintr-o cercetare, întreprinsă la întâmplare, a conceptelor pure, de a căror enumerare completă nu putem fi niciodată siguri, fiindcă sunt stabilite numai prin inducție, fără a ne gândi că pe cale inductivă nu se concepe niciodată de ce tocmai aceste concepte și nu altele aparțin intelectului pur." În continuare Kant mai spune că „a fost un plan demn de un bărbat perspicace ca Aristotel acela de a căuta să stabilească aceste concepte fundamentale. *Dar fiindcă nu avea niciun principiu* (s.n.), el le-a adunat în grabă, așa cum i se prezentau, și a adunat mai întâi zece din ele, pe care le-a numit categorii (predicamente)."[47]

Conform acestui principiu (transcendental), metoda fundamentală de dezvoltare a teoriei deducției este cea *sintetică*. Punând „în oglindă" metoda *sintetică* și cea *analitică* (din *Prolegomene*!) aducem în discuție un alt fragment din *CRP* (B). Este vorba despre pasajul în care Kant face distincția dintre analiza logicienilor și procedeul preluat din experimentul fizicienilor și al chimiștilor (prezentate mai sus), unde nu este vorba de a descompune, după modelul logicist și conform metodei analizei conceptuale, un concept sau o teorie din elemente mai complexe în elementele mai simple alcătuitoare.

> Înțeleg prin analitica conceptelor nu analiza lor sau obișnuitul procedeu în cercetările filosofice de a descompune, după conținutul lor, și de a face clare conceptele care se prezintă, ci *descompunerea*, încă puțin încercată, *a facultății înseși a intelectului*, pentru a examina posibilitatea conceptelor *a priori* printr-un procedeu care constă în a le căuta numai în intelect ca locul lor de naștere, și a analiza folosirea pură a intelectului în genere; căci aceasta este problema specifică a unei filosofii transcendentale; restul este tratarea logică a conceptelor în filosofia în genere. Vom urmări deci conceptele pure până la primii lor germeni și primele lor predispoziții în

[47] Imm. Kant, *Critica..*, *ed, cit.*, p. 113.

intelectul omenesc, în care ele stau pregătite, până ce, cu prilejul experienței, se dezvoltă în sfârșit și, eliberate de același intelect de condițiile empirice ce le sunt inerente, vor fi expuse în puritatea lor.[48]

Acest pasaj nu doar ne arată că procedeul *analiticii* intelectului este chiar metoda *sintetică* (din principii conform unui principiu călăuzitor – firul conducător transcendental – unitatea originar-sintetică a apercepției) resemnificată transcendental în cadrul „experimentului rațiunii pure"; dar argumentează inclusiv cu privire la ceea ce am avut în vedere mai sus în legătură cu imposibilitatea de a defini categoriile întrucât aici, în deducția din *CRP* (B), se are în vedere „posibilitatea conceptelor *a priori* printr-un procedeu care constă în a le căuta numai în intelect ca locul lor de naștere, și a analiza folosirea pură a intelectului în genere". Aici este locul unde este tratată „problema specifică a unei filosofii transcendentale", unde Kant spune că „vom urmări deci conceptele pure până la primii lor germeni și primele lor predispoziții în intelectul omenesc, în care ele stau pregătite, până ce, cu prilejul experienței, se dezvoltă în sfârșit și, eliberate de același intelect de condițiile empirice ce le sunt inerente, vor fi expuse în puritatea lor".

Din acest motiv, în tabela din *CRP* (B), locul vizat de Kant în cele de mai sus, avem nu categoria „posibilității", ci pe aceea de *Posibilitate – Imposibilitate*; nu categoria „existenței", ci pe cea a *Existenței – Nonexistenței*; nu categoria „necesității" ci pe cea a *Necesității – Contingenței*. Aceste cupluri nu puteau fi determinate după metoda *analitică*, de *expunere* doar, așa cum apare în *Prolegomene* când categoriile sunt expuse simplu. Ci, în perfectă concordanță cu ceea ce Kant a indicat mai sus, dar și în conformitate cu „ghidul" kantian de interpretare a acestora (după care prin unirea primelor două momente – de exemplu cel al posibilității cu cel al existenței – obținem pe cel al necesității) care, tot după indicația lui Kant, nu presupune o simplă derivare de tip logic a celui de-al treilea din celelalte două momente, deducția categoriilor (metafizică și transcendentală), după metoda *sintetică* („analitica intelectului") explică chiar statutul teoretic al „categoriei posibilității" în contextul mai larg al grilei categoriale. Interpretarea propusă explică și simpla expunere a categoriilor în tabela corespunzătoare (după metoda analitică a *Prolegomenelor*).

În final, aplicând o formulă inspirată de „formula experimentului transcendental", găsim că: odată determinând pasul „posibilității" *în genere*, drumul către pasul doi, al „existenței", este deschis; afirmând „existența" și determinând-o din sinteza „posibilității" considerată *condiție* de posibilitate pentru „existență", putem obține din „unirea" sintetică a celor două „necesitatea".

Această schemă nu este însă validă decât parcurgând și drumul invers: pe modelul „experimentului transcendental al rațiunii pure" pornim de la evidența „existenței" determinând „posibilitatea" acesteia ca fiind „necesară". Numai în

[48] Imm. Kant, *Critica*, *ed. cit.*, p. 104 (A65-A66 / B90-B91).

acest fel poate fi înțeleasă paradoxala afirmație că „Imm. Kant a transformat posibilitatea în necesitate". Totuși, pentru a nu lăsa lucrurile neclare, trebuie procedat la a considera, în aceeași formulă, opusele momentelor triadei: „imposibilitate", „nonexistență" și „contingență". După cum observăm, caracterul ontologist (deficitar) din formula anterioară este deturnat prin ultimul termen, cel al „contingenței". Aceasta pentru că, într-adevăr, registrul este unul al *modalității*, al „modalului", al felului *cum* se realizează raportarea la obiect. În **acest** sens „imposibilitatea" (ca mod) este convertită ca „nonexistență" și se relevă drept „contingență" din punctul de vedere al satisfacerii exigențelor *modale* de raportare la obiect. Cele trei momente succesive ale gândirii în judecare specifice titlului modalității conduc la „contingență" ca opusă „necesității", și nu „imposibilității"; după cum necesitatea nu este opusă posibilității, ci contingenței. Mai mult, contingența este cooriginară „imposibilității" din punctul de vedere al unui „mod", al unei structuri cu determinații și funcții de raportare **ne**-contingente – nu ontologice. La fel, „necesitatea" este cooriginară „posibilității" în ordinea modulațiilor funcționale ale gândirii ca raportare la obiect: posibilitatea presupune, din punctul de vedere al *condiției* de posibilitate necesitatea, așa cum aceasta din urmă o conține pe prima.

Acceptăm însuși modelul de mai sus ca pe un „experiment", ca pe o încercare schematică de a verifica ipoteza noastră inițială cu privire la „statutul categoriei posibilității": considerăm acest model izomorf cu maniera de determinare a categoriilor la Kant, care este una „transcendentală", și nu după logica formală. Am investigat în ce sens trebuie privită strategia de determinare a categoriilor în *CRP*; prin urmare, se constată că se poate porni de la „transcendental", de unde rezultă „ideea condițiilor de posibilitate", spațiul posibilității ca loc teoretico-metodologic în care se inserează teoria transcendentală kantiană. Acest lucru ne-a determinat a considera „conceptul de posibilitate" al *CRP* în sens larg, și nu doar sub formula de categoria modalității ca posibilitate – imposibilitate.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

PROBLEME ALE IMPERATIVULUI CATEGORIC

R.T. ALLEN

Există câteva critici de notorietate referitoare la etica imperativului categoric a lui Kant, dintre care cea mai notabilă susține că aceasta nu poate funcționa decât ca filtru pentru a exclude ceea ce nu constituie datoria agentului etic, în vreme ce pare a oferi legi numai pe baza asumpției – pe care Kant, conform propriilor principii, nu are niciun drept să o facă – în virtutea căreia obiceiurile şi practicile cotidiene sunt bune şi trebuie prețuite. În legătură cu acestea sunt şi probleme care apar pentru orice etică a imperativelor şi care nu îi sunt specifice celei kantiene. Propun examinarea a patru dintre acestea.

1. DIHOTOMIA LUI „A FACE SAU A NU FACE"

O problemă generală a oricărei etici a imperativelor constă în faptul că imperativele fie ordonă, fie interzic: fie x trebuie făcut, fie nu trebuie făcut. Nu există o a treia posibilitate în afara necesității de a acționa într-un anumit mod sau de a ne abține de la acțiune într-altul. Este în întregime omisă categoria a ceea ce este corect, dar nu obligatoriu, a ceea ce este *bine* de făcut, dar nu *trebuie* făcut şi, prin urmare, a ceea ce putem alege în mod corect să facem sau nu. Totuşi, în viață sunt multe lucruri pe care le recunoaştem ca aparținând acestei categorii. Putem recunoaşte că avem datoria de a ne angaja într-unul sau mai multe tipuri de activități, dar nu de a ne angaja într-o activitate anume sau într-un sub-grup, spre exemplu ocupație sau profesie. Majoritatea are datoria de a-şi câştiga existența în viața adultă, dar puțini au obligația de a adopta o anumită ocupație în detrimentul alteia. Este o problemă de preferință personală şi de ocazie, cu unele constrângeri provenite din alte obligații pe care le-am putea avea, precum şi din natura dubioasă sau din evidenta imoralitate a anumitor modalități de a-ți câştiga existența. Acestea restrâng opțiunile disponibile, dar nimic nu dictează, pentru majoritatea persoanelor, că cineva anume trebuie să vândă termopane sau să devină agent fiscal. Nimeni nu are datoria de a face vreunul dintre aceste lucruri, decât *per accidens*, când circumstanțele înlătură orice altă posibilitate de a-ți câştiga propria existență.

Să luăm în considerare divertismentul. O etică a imperativelor, a lui „trebuie" şi „nu trebuie", poate spune numai „trebuie să ne distrăm" sau „nu trebuie să ne distrăm". În primul caz, jocul de cărți sau privitul la televizor reprezintă datorii

care trebuie îndeplinite (dar când, ce anume, pentru cât timp?), dar cine gândeşte serios astfel? În ultimul caz, asemenea lucruri nu trebuie făcute niciodată, şi totuşi chiar strictețea puritanilor a proscris numai unele forme de divertisment (cărțile de joc, teatrul, dansul în jurul stâlpului de Armindeni), dar nu pe toate.

Să ne gândim la căsătorie şi procreație. O persoană trebuie fie să se căsătorească şi să aibă copii, fie nu. Fără îndoială, Kant ar încerca să susțină că este imposibil pentru oricine să acționeze ca şi cum maxima acțiunii sale ar fi ca nimeni să nu procreeze, deoarece în acest caz, oricine ar considera astfel, ar fi în acelaşi timp de acord ca el însuşi să nu existe şi să fie, deci, incapabil de a-şi îndeplini datoriile obligatorii[1]. Dar nici în acest caz nu decurge cu necesitate că *fiecare* trebuie să se căsătorească şi să procreeze. Este oare greşită în principiu decizia de a nu te căsători sau de a nu deveni părinte? Este adevărat, se poate susține că ar fi greşit dacă fiecare ar opta astfel, dar aceasta nu implică faptul că nimeni nu ar putea să opteze astfel. Cu siguranță, aceasta este, asemenea meseriei, divertismentului şi multor altor lucruri în viață, în principal o problemă de decizie individuală, luată în conformitate cu înclinația, şansa, circumstanțele. Este bine şi corect, dar nu este în mod curent obligatoriu, cu certitudine nu pentru toți.

Miezul problemei rezidă în faptul că orice etică fundamentată exclusiv pe imperative nu reuşeşte să distingă între a nu avea nicio datorie de a face x şi a avea datoria de a nu face x. Kant însuşi afirmă undeva (*Legea morală*, p. 78): „Orice lege practică reprezintă o acțiune posibilă bună şi prin urmare necesară pentru un subiect ale cărui acțiuni sunt determinate de rațiune." Aici, Kant identifică în mod explicit bun cu obligatoriu, de unde rezultă fie că suntem obligați să facem tot ce este bun – ceea ce este în mod evident imposibil, fie numai şi din lipsă de timp şi resurse –, fie că numai ceea ce este obligatoriu este şi bun, iar ceea ce nu este obligatoriu este, deci, lipsit de importanță sau rău şi *nu* trebuie făcut.

Într-un alt context (*Metafizica moravurilor*, p. 49), Kant consideră că o acțiune este permisă dacă nu intră în contradicție cu o datorie obligatorie, deşi în *Remarca* ce acompaniază textul notează că imperativul categoric ordonă sau interzice şi ridică problema, pe care nu o rezolvă, referitoare la existența unor acțiuni permise şi indiferente moral. În logica kantiană, nu pot exista astfel de acțiuni, deoarece imperative de diverse tipuri dispun fie să acționăm, fie să nu: „Fă-o sau n-o face" nu este un ordin. Prin urmare, trebuie să rezulte că ceea ce nu este obligatoriu este interzis. Trebuie să ne îndeplinim datoria, oricare ar fi aceasta, şi *nu trebuie să facem niciodată altceva*, nu numai *în locul* datoriei noastre, dar nici

[1] Vezi argumentul său împotriva sinuciderii din disperare (*Legea morală*, p. 85), în care arată totuşi că iubirea de sine, a cărei funcție este stimularea continuării vieții, ar distruge în acest caz viața însăşi, astfel încât maxima: „Pe baza principiului iubirii de sine îmi scurtez viața dacă viitorul amenință mai degrabă să aducă rău, decât promite plăcere" s-ar contrazice şi nu ar putea subzista ca sistem sau ca lege a naturii. Dar aceasta înseamnă introducerea unei evaluări „heteronome", întrucât „materială", a vieții (umane sau în genere?) împotriva principiilor formaliste kantiene înseşi. Argumentul logic, în temeiul asumpțiilor sale, este că numai dacă rămân în viață îmi pot îndeplini datoriile, faptele obligatorii al căror agent trebuie să fiu.

măcar *în completarea ei*. Dacă nu este datoria mea să joc bridge, este datoria mea să *nu* joc bridge. Kant ar putea susține, pe linia deja citatului argument împotriva sinuciderii din disperare și a celui privitor la eșecul în cultivarea talentelor folositoare (*Legea morală*, p. 85-86), că am datoria de a avea grijă de mine, căci, dacă nu aș face-o, nu aș mai putea face nimic. Totuși, aceasta poate însemna numai că am datoria de a mânca suficient pentru a mă menține în viață, de a mă îmbrăca atât cât să nu îmi fie frig, de a trăi într-un loc ce îmi asigură adăpostul fizic. Căci, neavând datoria de a mânca, de a mă îmbrăca, de a locui altfel, am datoria de a *nu* face aceste lucruri[2]. Activitățile cotidiene – dacă nu le poate fi demonstrată clar obligativitatea pentru toți – sunt tolerate numai ca minimum necesar menținerii noastre în viață și funcționării ca agenți morali. „Deliberarea prudențială" (*Legea morală*, p. 80) poate sugera că am fi mai fericiți și i-am face și pe alții mai fericiți transgresând acest minimum, însă acest lucru nu ne poate fi *impus*.

Este clar că viața umană nu poate fi conformă cu patul lui Procust reprezentat de „trebuie sau nu trebuie", și de aceea este nevoie de o concepție despre „bine și corect, dar nu neapărat obligatoriu". Datoria, a face sau a renunța, poate fi trăsătura cea mai remarcabilă a dimensiunii morale a vieții umane – cea prin care suntem conștienți în modul cel mai explicit de această dimensiune –, dar ea nu reprezintă nici întregul acestei dimensiuni, nici temeiul ei. Imperativele morale presupun o evaluare pozitivă a vieții umane și a activităților acesteia ca bune și corecte, evaluare anterioară întrebării referitoare la ceea ce trebuie făcut, iar viața în general nu devine niciodată – cu excepția urgențelor și a altor circumstanțe speciale – o problemă de „trebuie sau nu trebuie".

2. EGALITARISMUL KANTIAN

Principiul egalitarist este „Dacă nu pot toți, atunci niciunul nu poate". Dacă nu putem toți să ne trimitem copiii la școli particulare, atunci toți copiii ar trebui să meargă la școli de stat; dacă nu putem toți să câștigăm peste salariul mediu, atunci nimeni nu trebuie să câștige mai mult sau surplusul trebuie dedus prin impozitare. Etica imperativului categoric propusă de Kant dezvoltă un egalitarism moral paralel; și anume, dacă este logic imposibil ca toți să acționeze în temeiul unei anumite maxime sau reguli, atunci nimeni nu ar trebui să o facă. Kant o spune în termeni pozitivi: „Acționează numai pe baza acelei maxime pe care îți dorești în

[2] La fel și argumentul împotriva eșecului de a cultiva talente folositoare implică numai că trebuie să cultivăm un talent *doar dacă* și *în măsura în care* este probabil să fie unul util pentru sine și pentru ceilalți: spre exemplu, în lumea modernă mai degrabă știință de carte elementară decât măiestrie literară. Concluzia lui Kant, aceea că în calitate de „ființă rațională vrea în mod necesar ca toate posibilitățile să îi fie dezvoltate, din moment ce o servesc și îi sunt date pentru tot felul de scopuri posibile", nu rezultă defel. Mai degrabă asumă o evaluare „materială" și deci „heteronomă" a naturii umane ca bună în sine și de cultivat. În plus, în această viață este imposibil, cel puțin pentru persoane dotate cu mai multe talente, din moment ce timpul și resursele impun alegerea unuia în detrimentul celorlalte.

același timp să o vezi transformată în principiu universal" (*Legea morală*, p. 84). Kant oferă patru exemple în care un individ este tentat să acționeze contrar datoriei – a te sinucide din disperare, a face o promisiune pe care știi că nu o poți onora, a nu îți cultiva un talent folositor, a nu îi ajuta pe ceilalți când individul respectiv este prosper. În fiecare dintre cazuri, Kant susține (valid sau nu) că ar fi logic imposibil ca toți să acționeze în temeiul principiului în discuție. Prin urmare, Kant asumă – așa cum într-adevăr rezultă din propria formulare a imperativului categoric – că ceea ce în mod logic nu pot face toți, niciunul nu trebuie să facă.

Această asumpție pare acceptabilă în acel tip de cazuri pe care Kant le oferă drept exemple în măsura în care acestea o ilustrează efectiv, coincizând cu principiul de a nu face excepții în favoarea nimănui – adică, de a nu-și permite sieși sau altor favorizați să facă ceea ce este interzis sau să nu facă ceea ce trebuie făcut.

Dar să luăm în considerare alte situații, spre exemplu, prescripția evanghelică de „a vinde tot ce ai și a da săracilor". Este logic imposibil ca toți să facă acest lucru, întrucât pentru fiecare vânzător trebuie să existe cel puțin un cumpărător, deci cineva care *nu* vinde tot pentru a da săracilor. Evident, aceasta nu poate fi o datorie universală, poate fi cel mult o obligație a unora. Dar, dacă pe baza acestui principiu nu se poate logic acționa de către toți, atunci, în conformitate cu logica eticii kantiene a imperativelor, noi toți avem datoria de a *nu* acționa pe baza lui. Din moment ce nu putem toți să facem astfel, rezultă nu numai că tânărul bogat din parabolă nu are *nevoie* de a vinde tot pentru a da săracilor, ba chiar că nu *trebuie* să o facă – și aceasta deoarece ar însemna că acționează la fel de incorect ca și în cazul (conform celui de-al patrulea exemplu dat de Kant) în care nu ar da nimic săracilor. Nicio datorie de a face înseamnă o datorie de a nu face; iar imperativele morale fiind universal aplicabile, dacă este logic imposibil ca toți să fie obligați să facă x, atunci toți sunt obligați să *nu* facă x. În virtutea principiilor kantiene, ar fi greșit ca tânărul bogat să se supună prescripției.

Să ne gândim la maica Thereza și la Surorile Milei, la căpitanul Oates (care s-a sacrificat încercând să îi salveze pe ceilalți membri ai expediției la Polul Sud conduse de căpitanul Scott), la Sidney Carton (din opera lui Charles Dickens, *A Tale of Two Cities*) sau la oricare alt exemplu de sacrificiu de sine eroic, în care un individ se dăruiește în întregime sau își dă viața pentru semenii săi. Întreaga valoare a acestor gesturi rezidă în aceea că nu toată lumea le poate înfăptui: numai unii pot trăi cheltuindu-și timpul și energia pentru ajutorarea celor bolnavi sau fără venituri, numai unii sunt capabili să moară pentru a oferi o șansă la viață altora. Rezultatul, moartea tuturor, ar fi același pentru supraviețuitorii unui accident naval fie că s-ar agăța de singura barcă de salvare care s-ar scufunda sub greutate, fie că s-ar sacrifica toți. Toți pot muri, dar numai unii pot fi salvați grație sacrificiului celorlalți. Sacrificiul de sine pentru aproape nu poate fi „o lege universală a naturii". Nu numai că nu se impune să facem ceva ce nu poate fi „o lege universală a naturii", dar, cum afirmă în mod limpede Kant, se impune să *nu* facem un astfel de lucru. De vreme ce este logic posibil doar pentru unii să îndeplinească anumite acțiuni, este datoria tuturor să *nu* le înfăptuiască.

De altfel, autosacrificiul – din perspectiva eticii kantiene şi a oricărei alte etici constituite doar din imperative – nu numai că nu este o datorie, ci este de-a dreptul rău: este o breşă în forma oricărui imperativ moral conform căruia ar trebui să vrem doar ceea ce în mod logic ar putea fi o lege universală. Desigur, Kant nu ar fi de acord cu o asemenea concluzie. La fel ca mulţi alţi filosofi ai moralei, avea inima superioară capului, însă principiile sale profesate şi explicite şi logica sa sunt cele care ne interesează, şi nu convingerile sale intime.

3. GESTURI DE SUPEREROGAŢIE

O consecinţă a imperativelor şi a egalitarismului pe care acestea îl implică rezidă în faptul că nu poate exista nicio valorizare morală ci doar o *depreciere* morală, în „obligaţii de supereregaţie". Autosacrificiul, pe o scală ca aceea prezentată în exemplele de mai sus, este în mod necesar „deasupra şi dincolo de chemarea datoriei", întrucât nu poate fi logic îndeplinit de către toţi. Faptul nu ne deranjează. Admirăm eroismul moral al celor care înfăptuiesc asemenea gesturi sau trăiesc asemenea vieţi, tocmai pentru că nu poate exista o datorie universal aplicabilă de a te comporta în acest fel. Mai mult, recunoaştem natura genuină a obligaţiei morale resimţite de asemenea persoane – şi anume, este vorba despre o chemare *individuală* de la care nu poţi da înapoi, dar pe care, dacă nu o resimţi, nu eşti obligat să o urmezi.

În contrast, Kant nu poate acorda loc obligaţiilor de supereregaţie, nici altor noţiuni de datorie pur individuală. El afirmă explicit că nu putem spera să ştergem deficienţe anterioare prin producerea unui surplus de bine moral peste ceea ce constituie obligaţia noastră de a înfăptui în fiecare clipă (*Religia doar în limitele raţiunii pure*, p. 66). Aceasta este o prelucrare individualistă a teologiei supereregaţiei, conform căreia sfinţii, prin lucrările lor pline de zel, pun la loc în „comoara meritelor" ceea ce nu a fost îndeplinit prin ispăşire. Kant avea dreptate să respingă o altfel de teologie, dar greşea echivalând binele cu ceea ce este impus – fapt care reprezintă bariera reală în calea recunoaşterii posibilităţii lucrărilor de supereregaţie corect înţelese.

În interiorul unei etici a imperativelor, fie binele este ceea ce este obligatoriu, fie suntem obligaţi să îndeplinim tot ceea ce este bine. În consecinţă, nu există un bine de îndeplinit dincolo de ceea ce trebuie să îndeplinim, dincolo de chemarea datoriei. Viaţa morală este una a „conformităţii cu regula". În cazul unor datorii specifice unui anumit rol sau statut, spre exemplu, cele ale unui loc de muncă, este posibil ca perspectiva kantiană să permită individului să împlinească mai mult decât se specifică în contract sau decât îi este impus de către superiorul său – să îi înlocuiască pe unii colegi absenţi, să se ofere pentru o sarcină oneroasă sau periculoasă, să muncească puţin mai mult fără să aştepte o creştere de salariu. Dar aceste fapte nu au o semnificaţie *morală*. Singura datorie morală care se poate aplica în acest context este îndeplinirea unor promisiuni. Acestea odată îndeplinite,

individul nu mai are datoria *morală* de a mai face şi altceva. Într-adevăr, această logică implică faptul că, dacă nu se aplică vreo altă obligaţie morală, persoana are datoria morală de a *nu* face nimic mai mult, din moment ce a nu avea datoria morală de a face ceva înseamnă a avea datoria morală de a nu face (ceva). Cu siguranţă, aici nu pot exista gesturi de supererogaţie morală aflate la îndemâna alegerii unora, dar care să nu fie obligatorii pentru nimeni: dacă ceva este bun din punct de vedere moral, este obligatoriu pentru toţi; şi dacă nu este obligatoriu pentru toţi, nu poate fi bun. Dimpotrivă, dacă refuzăm identificarea binelui cu obligatoriul şi recunoaştem, în schimb, existenţa multor lucruri bune pe care nu suntem obligaţi să le înfăptuim, deşi unele persoane pot simţi că unul dintre acestea reprezintă datoria sau vocaţia sa, atunci vom concede existenţa lucrărilor de supererogaţie dincolo de chemarea normală a naturii, aşa cum am sugerat că procedăm, de fapt, când nu suntem sclavii vreunei teorii înguste.

4. PRAGMATISMUL ŞI UTILITARISMUL LUI KANT

O etică a imperativelor trebuie să se concentreze exclusiv asupra a ce poate fi impus şi, deci, controlat în mod direct, asupra voinţei şi a acţiunilor pe care le putem înfăptui. Acţiunile pot fi „exterioare" şi fizice sau „interioare" şi pur mentale, precum a-şi muta gândul de la y spre x. Ceea ce nu putem impune direct nu poate fi obligatoriu şi ca de astfel în afara sferei eticii. Poate fi ceva ce trebuie luat în considerare, încurajat sau suprimat, transformat sau abolit, dar nu este în sine nici bun, nici rău. Este bun ceea ce poate fi îndreptat prin porunci şi li se poate insupune sau nu, şi anume, voinţa agentului moral. Kant exprimă limpede acest aspect pe parcursul scrierilor sale despre morală. Aceasta înseamnă că, în ciuda „rigorismului" său afişat, Kant se raliază unui pragmatism care identifică ceea ce este bine cu ceea ce *poate fi dorit*, cu ceea ce poate fi efectiv realizat. Ceea ce nu putem înfăptui direct se află în afara sferei morale. În consecinţă, reuşita îndepărtată şi efectele de altfel incalculabile ale acţiunilor noastre sunt în mod necesar indiferente din punct de vedere moral. Şi la fel sunt înclinaţiile şi sentimentele noastre spontane. Dragostea, ca rezultat al înclinaţiei şi al sentimentelor, nu poate fi impusă şi este, prin urmare, „patologică" şi lipsită de semnificaţie morală. Binele şi răul moral se aplică numai „principiilor acţiunii", iar ceea ce poate fi impus este doar o „iubire practică" de acţiuni bune înfăptuite dintr-un simţ al datoriei (*Legea morală*, p. 65). Nu poate exista vreun „bine ideal" posibil de a se găsi dincolo de ceea ce putem voi şi înfăptui şi pe care am putea fi deci obligaţi să îl îndeplinim.

Pragmatismul care rezultă din etica imperativelor îi pune serioase probleme lui Kant, care încearcă să le înfrunte în *Religia doar în limitele raţiunii pure*, unde, în final, în faţa dificultăţilor care ne asaltează dinăuntru în încercarea de a ne purifica inimile şi motivele, nu reuşeşte decât să reitereze că, deoarece *trebuie*, prin

urmare *putem* (p. 46), uitând că, pe baza principiilor sale, dacă nu putem, prin urmare nu trebuie. Pe de o parte, urmează logica propriilor asumpții și reduce sfera morală la ceea ce poate fi voit și împlinit în mod direct, dar pe de alta, continuă să recunoască drept ideal moral ultim puritatea minții și a inimii, în ciuda convingerii sale că aceasta se află dincolo de puterea noastră directă.[3]

Voi considera acum numai o întrebare pusă astfel: „Unde rezidă valoarea unei persoane?" În mod limpede, pentru Kant, rezidă în voință și numai în voință, în puritatea acesteia. Restul componentelor unei persoane – talente înnăscute, dispoziții dobândite sau înclinații spontane – nefiind sub controlul său, nu pot contribui la autoritatea sa sau la discreditarea sa și, deci, nu comportă vreo valoare sau vreo depreciere morală. Dar aceasta contrazice mărturia conștiinței: știm, având de luptat împotriva înclinațiilor capricioase, chiar când nu le cedăm, că *nu* suntem cum ar trebui să fim. Ceea ce dorim în mod implicit este acea condiție descrisă de Sfântul Augustin drept *posse non pecare*, acea devoțiune completă și din inimă față de bine în care nici măcar nu putem gândi să acționăm într-altfel. „Voința" nu poate fi separată de persoană ca întreg.

În plus, nici chiar voința bună – în ciuda aserțiunilor repetate ale lui Kant în sprijinul afirmațiilor contrare – nu este binele ultim. Căci, dacă ceea ce este bine din punct de vedere moral este ceea ce este impus și obligatoriu, atunci binele ultim constă în anumite *acțiuni*, „exterioare" sau „interioare", pe care noi, ca agenți raționali, suntem obligați să le *înfăptuim*. O poruncă este întotdeauna o poruncă de *a face sau a nu face*, de a înfăptui sau de a te abține de la anumite fapte. Alte obiecte ale valorii morale pot avea, în acest context, numai o valoare derivată din importanța morală a acțiunilor înfăptuite în conformitate cu porunca. Nu voința este, la limită, bună, ci acele *acte de voință* pe care suntem obligați să le îndeplinim. Voința este bună doar în măsura în care realizăm astfel de acte de voință și în măsura în care le realizăm în maniera corectă, prin intermediul soluțiilor și al deciziilor conforme cu legea morală și motivate de aceasta. Valoarea agentului moral rezidă, deci, în valoarea morală a informării corecte a faptelor morale pe care este obligat să le îndeplinească. *Persoana* are numai o valoare derivată, în calitatea sa de agent care îndeplinește din datorie acele acte de voință. Valoarea persoanei constă în faptul de a fi vehicolul sau mijlocul realizării acesteia. În sine, persoana nu poate avea vreo valoare.

---

[3] Max Scheler a atras atenția asupra regulii contrare, care în fapt se susține, conform căreia cu cât investigăm mai profund o persoană și cu cât este mai înalt nivelul valorii și al semnificației morale, cu atât mai puțin directă este relația dintre acțiune și principiu (*Formalismul în etică și etica non-formală a valorilor*, p. 326-327).

Din moment ce pentru o etică a imperativelor este semnificativ din punct de vedere moral ceea ce este obligatoriu și, deci, ceea ce poate fi vrut sau îndeplinit în mod direct, înseamnă că, în schimb, numai ce poate fi înfăptuit de către agent pentru sine și prin sine însuși are semnficație morală (vezi *Religia doar în limitele rațiunii pure*). Urmează că nu există spațiu pentru grația divină, cu excepția, inconsistent și superfluu permisă de către Kant, a ajutorului acordat celui care, grație reușitelor deja obținute în procesul autoreformării, a devenit demn de ajutor (*Religia...*). Deși, pe baza acestor asumpții, rezultă și că ajutorul uman este moral irelevant, astfel încât părinții nu pot face nimic pentru dezvoltarea morală a copiilor și niciunul dintre noi nu poate ajuta pe altcineva să își depășească greșelile morale.

Este adevărat că un agent moral nu este un simplu mijloc al realizării actelor respective, întrucât numai o persoană le poate înfăptui şi, în principiu, un simplu mijloc poate fi, pur şi simplu, substituit cu altul. Astfel, în viziunea utilitarismului hedonist al lui Bentham, un joc de copii poate fi la fel de bun ca poezia, deoarece produce aceeaşi cantitate de plăcere nediferenţiată, şi la fel în cazul maşinilor în locul oamenilor. Dar pentru orice etică a imperativelor, la limită *persoana însăşi* nu contează, căci valoarea ei este derivată din înfăptuirea acelor acte de voinţă pe care este obligată să le îndeplinească. Valoarea constă în suma actelor corecte înfăptuite, minus cele a căror realizare a eşuat.

În plus, în interiorul eticii kantiene, nu există fapte, acte de voinţă, pe care sunt chemate să le realizez şi pe care altcineva să nu le poată realiza. Toate maximele trebuie să fie universale, prin urmare nu poate exista vreo vocaţie unică *a mea*, vreo valoare pe care numai eu să o pot dobândi. Într-adevăr, cum a arătat de nenumărate ori Scheler, în filosofia kantiană, precum şi în toată filosofia modernă, nu există concepţie privitoare la şi loc pentru individ. Mai degrabă se consideră că *suntem* corpurile noastre sau că ne deosebim doar prin acestea, fie ca element unic de identificare, fie ca element de diferenţiere în măsura în care nici măcar gemenii nu pot avea experienţe de viaţă identice. Căci se consideră că minţile, chiar când nu sunt reduse la „creier" sau la „comportament", pot fi distinse numai în termeni de conţinut şi, prin urmare, graţie corpurilor diferite care determină experienţe diferite (sau poate trăsături moştenite diferite). În consecinţă – concluzie la care au ajuns numai filosofii idealişti[4] – minţile care au sau ajung să aibă aceleaşi conţinuturi ar fi identice (una şi aceeaşi). Dată fiind şi răspândita asumpţie conform căreia orice operaţie mentală corect îndeplinită este astfel în virtutea respectării unui algoritm impersonal (deşi nu există un acord referitor la ce anume ar putea fi acesta), atunci, în măsura în care indivizii sunt raţionali şi depăşesc limitările impuse de determinările corporale, ei ar gândi efectiv la fel şi *ar fi* la fel. Realmente, în filosofiile europene moderne, individul este considerat la fel de iluzoriu precum este în vedantismul non-dualist indian şi cum se sugera în gnosticismul antic. În fine (şi poate la sfârşit), este posibil ca indivizii să *nu* aibă nicio valoare, cu excepţia – aşa cum proclama Bosanquet – Individu(alu)lui, Întregului, ale cărui simple părţi suntem, primindu-ne valoarea numai prin îndeplinirea funcţiilor ce ne revin în interiorul acestuia. Filosofia lui Kant nu face excepţie.

Prin urmare, este greşit, în ciuda a ceea ce se crede de obicei, să căutăm în ea afirmaţii despre valoarea şi demnitatea inerente fiinţei individuale. Iar când examinăm ceea ce Kant deduce efectiv şi în mod corect din imperativul categoric, vedem cât este de greşit să credem că am avea vreo valoare dincolo de cea de mijloc în vederea unui scop care se găseşte în afara noastră. Nu este vorba despre persoană, despre acea individualitate unică ce este dotată cu valoare şi este scop în sine, ci numai despre o „natură raţională" abstractă şi impersonală, ale cărei dovezi suntem (*Legea morală*, p. 91) – dovezi imperfecte, în măsura în care putem fi distinşi ca indivizi.

---

[4] Bosanquet, *Principiul individualităţii şi valoarea* (1912) şi *Natura şi destinul individului* (1913). În opoziţie, Nozick, în *Explicaţii filosofice* (1981), se joacă cu noţiuni de indivizi care divid, dar niciodată cu unele care unesc.

Astfel, din propoziția „Natura rațională există ca scop în sine" nu rezultă că noi *ca* noi avem vreo valoare inerentă. Nici Kant nu o spune vreodată. Imperativul practic care decurge din ea nu spune nimic despre *noi* și valoarea *noastră*: „Acționează astfel încât întotdeauna să tratezi omul, din propria persoană sau din persoana altcuiva, niciodată ca simplu mijloc, ci întotdeauna în același timp ca scop" (*Legea morală*, p. 91). Nimic mai clar: individul este doar vehicolul unui om impersonal sau al unei naturi raționale care singur(ă) are valoare în și prin sine.

Prin ceea ce Kant deduce în continuare din acest imperativ, individul rămâne un simplu mijloc al realizării acestei umanități abstracte sau naturi raționale. Sinuciderea este condiderată greșită deoarece nu pot dispune de „omul dinlăuntrul meu", iar nu de *mine însumi* ca posesor al unei valori unice și de neînlocuit. Referitor la minciuni, furt și agresiune, Kant afirmă corect, în baza propriilor asumpții, că ceea ce este reprehensibil nu este faptul că cealaltă persoană este folosită ca mijloc, ci că este folosită ca „mijloc pentru un scop pe care nu îl împărtășește". Este greșită folosirea sa pentru propriile *mele* scopuri, când acestea sunt în conflict cu umanitatea rațională pentru care ar trebui să fie mijloace, și la fel folosirea sa în același mod de către sine însuși (*Legea morală*, p. 91-92). Valoarea noastră este cea a unei mașinării: trebuie să fim în bună formă și să ne ajutăm între noi în acest sens, pentru a ne putea îndeplini funcțiile. Suntem buni doar dacă ne îndeplinim această funcție, realizarea umanității raționale, iar în afară de aceasta suntem lipsiți de valoare. Persoana nu contează și nu poate conta, contează numai funcția pe care este obligată să o îndeplinească și actele morale de voință pe care trebuie să le înfăptuiască.

5. CONCLUZIE

Aceste defecte grave nu sunt excrescențe accidentale ale filosofiei morale kantiene, ci consecințe necesare ale acesteia, iar orice afirmații contrare sunt deviații produse de recunoașterea unor fapte care nu pot fi limitate la asumpțiile și la logica sa. În plus, ele nu sunt specifice eticii kantiene a imperativului categoric, ci decurg din orice sistem etic care înțelege imperativul ca prim fenomen moral și identifică astfel binele cu obligația. Pentru a le depăși trebuie, dimpotrivă, să distingem între bine și imperativ, să recunoaștem că suprema categorie morală are în vedere ceea ce este corect și bun, fără a fi în mod necesar și obligatoriu, că în viață există multe exemple de acest tip și că binele moral suprem este unica valoare și vocație a individului însuși – ceea ce Scheler numea „valoarea-esență" –, iar nu actele pe care este obligat să le înfăptuiască, nici vreo raționalitate abstractă și impersonală pentru care el este simplă dovadă sau vehicol, și nici orice altceva dincolo de el.

Traducere de Oana Vasilescu

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

MATERIE ŞI SPIRIT LA BERTRAND RUSSELL

CĂTĂLINA-DANIELA RĂDUCU

Abordarea corectă a opiniilor unui autor trebuie să vizeze atât expunerea ideilor fundamentale ale acestuia, cât şi evoluţia lor în timp. În teoria cunoaşterii a lui Bertrand Russell, multe dintre ideile formulate iniţial, în *Problemele filosofiei*, rămân valabile pe tot parcursul activităţii sale, după cum el însuşi o recunoaşte: „Îmi dau seama, recitind-o (*Problemele filosofiei*, n.n. – C.R.) că se găsesc acolo multe dintre lucrurile de care sunt în continuare convins. (...) dar, asupra altor chestiuni opiniile mele au suferit schimbări importante."[1]

Una dintre ideile expuse în *Problemele filosofiei*, asupra căreia Russell a revenit, pentru a o modifica este, însă, aceea a datelor senzoriale şi a relaţiei acestora cu obiectele fizice, idee ce are un substrat deosebit de dificil, acela al raportului dintre spirit şi materie. Încă din lucrarea menţionată, Russell anunţa o idee ce nu putea să nu sufere transformări, aceea că datele noastre senzoriale relative la un obiect sunt private şi că, în fond, prin ele nu cunoaştem obiectul sau calităţi intrinseci ale acestuia, chiar dacă între obiect şi datele noastre senzoriale există o relaţie de cauzalitate. Iată ce va spune în *Problemele filosofiei*: „Datele noastre senzoriale sunt situate în spaţiile noastre private, fie spaţiul vederii sau spaţiul tactil, sau spaţiile imprecise pe care ni le pot oferi celelalte simţuri. Dacă, aşa cum presupun ştiinţa şi simţul comun, există un spaţiu public atotcuprinzător în care se află toate obiectele fizice, poziţiile relative ale obiectelor fizice în spaţiul fizic *trebuie* (s.n.) să corespundă mai mult sau mai puţin poziţiilor relative ale datelor senzoriale din spaţiile noastre private."[2] Acest *trebuie* ridică o suspiciune relativ la dualitatea dintre ceea ce este fizic şi ceea ce este mental. Nu cumva noi avem tendinţa, în explicaţiile noastre, să „punem" ceva mai mult decât ne permitem în realitate să afirmăm? Nu cumva, aici, Russell exprima mai degrabă o speranţă decât o constatare justificată?

Această observaţie a noastră se leagă şi de faptul că Russell a schimbat radical încă una dintre afirmaţiile făcute în *Problemele filosofiei*, aceea referitoare la faptul că legile logicii nu sunt, de fapt, numai legi ce ne guvernează gândirea, ci şi legi ale lucrurilor: „Ceea ce credem, atunci când credem legea contradicţiei, nu este că mintea este astfel făcută încât trebuie să creadă legea contradicţiei. *Această* convingere este un rezultat ulterior al reflecţiei psihologice, care presupune legea contradicţiei. Acceptarea legii contradicţiei este o convingere despre lucruri, nu

[1] Bertrand Russell, *Histoire de mes idées philosophiques*, Gallimard, Paris, 1961, p. 128.
[2] Idem, *Problemele filosofiei*, Editura ALL, 1995, p. 17.

numai despre gânduri. (...) Astfel, legea contradicției se referă la lucruri și nu doar la gânduri; și, deși acceptarea legii contradicției este un gând, legea contradicției nu este ea însăși un gând, ci un fapt cu privire la lucrurile din lume."[3] Iarăși, ne permitem să ridicăm o întrebare: nu cumva, printr-o astfel de abordare, noi „punem" ceva mai mult în lucruri decât ceea ce ele însele, în relațiile lor, conțin? Nu cumva pretenția noastră ca ele să se conformeze anumitor legi care nu le sunt proprii (și poate nici adecvate), este puțin exagerată?

Russell va recunoaște ulterior că a fost prea ambițios în această problemă: „Nu mai cred că legile logicii sunt legi ale lucrurilor; dimpotrivă, le consider astăzi ca fiind pur lingvistice."[4]

Revenind, și presupunând că există spațiul fizic și că el stă în relație de corespondență cu spațiile noastre private, ce putem cunoaște noi despre el? Russell spune că putem cunoaște *numai* ceea ce este necesar pentru a asigura corespondența. Prin urmare, nu putem ști nimic despre cum este în sine. Tot ceea ce putem cunoaște sunt proprietățile relațiilor necesare pentru a păstra corespondența cu datele senzoriale, însă nu putem cunoaște natura termenilor care intră în aceste relații. Tot ceea ce îmi pot permite să spun este că există o lume a obiectelor fizice și o lume privată a experiențelor mele, iar că experiența nemijlocită a obiectelor constă în esență într-o relație între minte și ceva diferit de minte. Însă ce este acest ceva diferit de minte și care este natura sa, eu nu pot spune. În cunoaștere realizez de fapt că „există" ceva dincolo de mine, prin urmare am cunoștință despre existența acelui ceva; nu pot pretinde, însă, că aș avea vreun fel de cunoaștere despre lucrul respectiv.

Iată cum ontologia se strecoară în teoria cunoașterii a lui Russell. Acest lucru se explică prin încrederea sa manifestă în corespondența dintre cele două lumi: *lumea lucrurilor* și *lumea noastră lingvistică*. Ireductibilitatea obiectului fizic, refuzul permanent de a se lăsa cunoscut puteau fi depășite, credea Russell, impunându-i-se acestuia să se conformeze legilor gândirii și limbajului nostru.

O astfel de încredere nu putea dura mult și Russell își va modifica radical poziția, ulterior anului 1912, când a publicat *Problemele filosofiei*. În tratarea pe care o va face ulterior, în lucrarea *The Analysis of Matter*, simțului comun, Russell va spune că acesta este cel care ne face să credem în existența „obiectelor" exterioare nouă, conducând la un tip de metafizică primitivă, ce trebuie respins. Faptul că credințele simțului comun se verifică, în general, în practică ne-ar putea conduce la concluzia că nu se poate trasa o linie strictă de demarcație între știință și simțul comun. Însă „când știința teoretică este luată în serios, devine evident că ea implică un tip diferit de metafizică"[5]. Aceasta pentru că simțul comun, acceptat necritic, conduce la un realism naiv, crezând în regula după care percepția noastră ne arată lucrurile așa cum sunt, iar „percepția era cunoaștere a unui obiect fizic, obținut prin intermediul simțurilor, nu prin inferență"[6].

---

[3] *Ibidem*, p. 57.
[4] Bertrand Russell, *Histoire de mes idées philosophiques*, ed. cit., p. 128.
[5] Bertrand Russell, *An Analysis of Matter*, New York, Dover Publications, 1954, p. 142.
[6] *Ibidem*, p. 218.

Însă simțul comun intră aparent în contradicție cu imaginea științifică pe care ne-o oferă fizica, în privința percepției; abordând științific lucrurile, vom înțelege că percepția nu ne dă cunoaștere imediată a unui obiect fizic, ea ne dă cel mult niște date de la care putem porni o inferență. Simțul comun „deduce" forma „reală" a unui obiect din forma sa „aparentă". Însă ceea ce deduce simțul comun este, de fapt, forma „reală" a obiectului dat în percepție, nu a obiectului fizic, așa cum ar trebui să fie el.

Simțul comun crede, de exemplu, că soarele există întotdeauna, dar că noi uneori nu îl vedem: nu îl vedem noaptea, sau când cerul este înnorat, sau când privim în altă parte decât înspre el. În diverse ocazii, vedem însă, soarele, și în toate aceste ocazii eu am percepții similare asupra lui, percepții care sunt ale unor calități ce nu depind de noi înșine: când vedem soarele, observăm că este strălucitor, rotund și fierbinte. „De aceea, simțul comun spune: există un obiect care este rotund și strălucitor și fierbinte; evenimentul numit «vederea soarelui» constă într-o relație între mine și acest obiect și când această relație are loc, eu «percep» obiectul."[7] Însă, în opoziție cu simțul comun, fizica ne asigură: „soarele nu este «strălucitor» în sensul obișnuit în care înțelegem acest cuvânt; el este o sursă de raze de lumină care au un anumit efect asupra ochilor și nervilor și creierului nostru, dar când acest efect lipsește, atunci când razele de lumină nu întâlnesc un obiect viu, nu există nimic ce poate fi numit «strălucire». (...) nu putem, de aceea, să identificăm soarele fizic cu ceea ce vedem; însă, fără îndoială, ceea ce vedem ne dă motiv să credem în soarele fizic."[8]

Trebuie însă să decidem ce anume este acest obiect pe care se presupune că îl vedem. În timpul zilei, razele de lumină pe care ochiul nostru le percepe vin, practic, în ultimă instanță, de la soare, însă nu putem spune că vedem numai soarele: „ceea ce vedem este ultima regiune în care cursul luminii nu a fost împiedicat să ajungă la ochi"[9].

Ceea ce sugerează Russell aici este faptul că trebuie să renunțăm a mai discuta această problemă în termeni de „materie" și de „spirit", așa cum o face simțul comun. Dualismului materie-spirit în teoria cunoașterii, el îi va opune o formă de monism neutru. Faptul că obiectele exterioare nouă, în natura și calitățile lor intrinseci, scapă posibilității noastre de cunoaștere nu putea să nu îl neliniștească pe Russell. Dacă obiectele de care se ocupă fizica nu pot fi experimentate, ci doar datele sensibile ne sunt date în experiență, iar pentru ca acestea să ne fie date în experiență trebuie să presupunem existența obiectelor sensibile, fără a avea cunoașterea lor, și de asemenea trebuie să presupunem existența unei relații între ele, cum justificăm această relație, ce are un caracter mai degrabă ipotetic? Dar dacă postulăm existența unei astfel de relații, date fiind toate inconvenientele expuse anterior, cum se împacă ea cu exigențele unei științe riguroase?

---

[7] *Ibidem*, p. 219.
[8] *Ibidem*.
[9] *Ibidem*, p. 222.

B.C.U. "M. EMINESCU" IAȘI

Aici Russell propune o soluție de uimitoare originalitate și eficacitate: obiectele fizice trebuie să fie considerate ca funcții (în sens logic) ale datelor simțurilor. Astfel, atunci când se vorbește de un obiect, de fapt se vorbește despre un grup de date senzoriale primite sau susceptibile de a fi primite în anumite circumstanțe determinate: obiectul nu adaugă altceva datelor sensibile decât ceea ce ține de aceste circumstanțe. Concepția aceasta nouă concorda, în opinia lui Russell, cu noile descoperiri ale științei. Russell va abandona bucuros ideea că trebuie să existe o substanță ultimă în univers (așa cum considera filosofia clasică) și acest abandon recunoaște că îl datorează influenței lui Whitehead. Motivul pentru care va accepta bucuros această nouă perspectivă este acela că îi oferea pretextul de a aplica în fizică metodele atât de dragi din logica matematică: „Whitehead a inventat o metodă pentru a construi punctele, momentele și particulele ca grupuri de evenimente, fiecare de o întindere finită. Aceasta mi-a făcut posibil să mă servesc de briciul lui Ockham în fizică în aceeași manieră în care m-am servit în logica matematică. Am fost încântat de această nouă aplicație a metodelor logicii matematice."[10]

Conform acestei noi concepții, *nici materia* și *nici spiritul* nu constituie *substanța ultimă a universului*. Ambele sunt *constructe logice* alcătuite din ceva mai elementar: *evenimente*. Evenimentele pot fi analizate ca fiind calități dintr-o regiune spațio-temporală, spațiul și timpul fiind constituite pe baza relațiilor dintre calități. Aceste evenimente sunt identificate de Russell cu „percepțiile", care sunt date ale experienței noastre, dar care, ca obiecte posibile ale experienței, pot exista nepercepute. În acest mod, atât obiectele fizice, cât și spiritul pot fi construite logic pe baza percepțiilor, singura deosebire între materie și spirit fiind dată de modul în care percepțiile sunt adunate în grupuri înrudite. *Obiectele* sunt constituite din clasa tuturor aparențelor sau aspectelor reale și posibile: „se poate constitui un grup din toate lucrurile pe care le putem considera aparențele unui «lucru»"[11]; *subiectele* reprezintă clasa percepțiilor grupate de memorie și care constituie o perspectivă: „există o altă manieră de a reuni evenimentele în grupuri. În loc să reunim toate evenimentele care sunt aparențele unui lucru, noi reunim toate evenimentele care sunt aparențe într-un loc fizic. Numesc «perspectivă» ansamblul evenimentelor într-un loc fizic. Suma percepțiilor mele la un moment dat constituie o perspectivă."[12]

Lucrul de care sunt imediat conștient este o percepție din spațiul meu perceptiv privat, care este un eveniment din creierul meu; însă creierul meu nu face parte numai din spațiul meu perceptiv privat, individual, el este un obiect din spațiul public neutru. Atunci când spun „văd o pisică" sunt direct conștient de senzațiile din spațiul meu perceptiv privat; acestea sunt evenimente care sunt legate cauzal într-un fel sau altul de evenimentele care instituie pisica în spațiul public.

---

[10] Bertrand Russell, *Histoire de mes idées philosophiques*, ed. cit., p. 128.
[11] *Ibidem*, p. 133.
[12] *Ibidem*, p. 134.

Percepţiile particulare pe care le am sunt astfel asociate cu două spaţii: spaţiul legat de grupul de detalii care constituie biografia mea, ca „subiect", şi spaţiul legat de grupul de detalii care constituie „obiectul" pisică; acestea sunt două moduri de a grupa aceleaşi percepţii.

Russell considera că toate enigmele ridicate de diferenţele dintre percepţiile pe care le au diversele persoane asupra unui acelaşi lucru, de relaţia cauzală între un obiect al fizicii şi aparenţele sale în locuri diferite şi „în definitiv (şi acesta este, poate, cel mai important) între spirit şi materie, sunt explicate de această teorie."[13]

„Substanţa din care este compusă lumea experienţei noastre este, în opinia mea, nici spirit, nici materie, ci ceva mai primitiv decât ambele. Atât spiritul cât şi materia par a fi compuse şi substanţa din care sunt compuse se află într-un anumit sens deasupra amândurora, ca un predecesor comun."[14] Ceea ce exprimă Russell aici nu este rezultatul sigur al unei cercetări riguroase, nici o teză demonstrată sau pe care şi-ar propune să o demonstreze, ci pur şi simplu un postulat, intenţionat a face tratabile cu metodă riguroasă problemele de teoria cunoaşterii. Însăşi încrederea cu care enunţă acest postulat (indiferent de legitimitatea pe care o are sau nu o are) are ceva suspect. Era conştient Russell că acesta poate să funcţioneze doar ca principiu exclusiv metodologic şi că nu ne putem folosi de el pentru a arăta adevărata natură a lucrurilor?

Dacă ne aplecăm cu atenţie asupra acestui postulat, pentru a analiza ce anume vrea să spună el, ne dăm seama că el poate să stabilească o continuitate între spirit şi materie, *doar dacă există o decizie preliminară* de a le reuni pe acestea două într-o unică substanţă neutră. Russell nu explică în manieră satisfăcătoare în ce sens şi în ce mod substanţa sa neutră poate să stea între materie şi spirit, adică poate fi în acelaşi timp cvasi-materială şi cvasi-mentală; şi, pe deasupra, să poată deveni, pe rând, când spirit, când materie. Consideraţiile noastre însă nu trebuie să eclipseze reala valoare a ideilor expuse astfel de Russell. El însuşi va spune că această teorie nu este impusă ca unica adevărată, ci doar ca una care concordă, în linii generale, cu faptele din lume.

Dacă această unică substanţă constituie şi spiritul şi materia şi această substanţă este faptul sensibil perceput, deci datul, atunci toate spiritele umane intră în acest mare ansamblu de date, care este lumea. Rezultă astfel o viziune asupra lumii impersonală, care evită solipsismul. Introspecţia există, ea este privată, dar nu se opune cunoaşterii lumii şi nu înstrăinează lumea de intimitatea umană; introspecţia dă o serie de senzaţii, în timp ce observaţia ne dă o altă serie de senzaţii. Primele nu sunt radical diferite de cele din urmă, pentru că un grup de senzaţii ale unei persoane poate fi accesibil unei alte persoane prin intermediul comportamentului său fizic, ce îi este oferit celeilalte persoane printr-un alt grup de senzaţii.

---

[13] *Ibidem*, p. 135.

[14] Bertrand Russell, *Analisi della Mente*, Grandi Tascabili Economici Newton, Roma, 2004, trad. Jean Sanders şi Leonardo Breccia, p. 18.

Nimic nu există din aşa-numita materie care să nu poată fi redus la senzaţii. De asemenea tot ceea ce constituie viaţa noastră mentală, idei, convingeri, emoţii şi dorinţe, pot toate să fie reduse la senzaţii. Astfel fizica nu diferă de psihologie, pentru că tratează, în fond, despre aceleaşi lucruri: atât mintea, cât şi materia sunt construcţii logice, ce pornesc de la aceleaşi elemente, doar că fizica le grupează din punctul de vedere al felului în care acţionează ele, iar psihologia le grupează în funcţie de poziţia lor pasivă[15].

Realismul lui Russell devine astfel unul constructivist. Conform acestui tip de realism, devine posibil a privi un spirit şi un fragment de materie ca fiind construcţii logice alcătuite din materiale care nu diferă în mod radical şi care sunt uneori chiar identice. De fapt, această viziune permite o simplificare enormă a problemelor legate de spirit şi de materie. Însă, din alte puncte de vedere consecinţele sale sunt mai puţin satisfăcătoare, iar Russell însuşi o recunoaşte: „O anumită dualitate este esenţială oricărei forme de cunoaştere (...). Noi suntem conştienţi *de* ceva, avem o amintire *a* ceva şi, în general, cunoaşterea este distinctă de faptul cunoscut."[16]

În teoria monismului neutru, conceptul de „construcţie logică" joacă un rol fundamental. Acesta îl ajută să se dispenseze atât de noţiunea filosofică de „eu", cât şi de cea de „obiect" şi este creat de Russell urmând îndeaproape realizările fizicii din timpul său. Însă unii dintre comentatorii săi nu au fost satisfăcuţi de justificarea pe care Russell o dă metodei sale de a construi „materia" şi „spiritul" pe baza unor „serii de aparenţe", aşa cum ne învaţă fizica. Astfel, Charles A. Fritz Jr., în lucrarea *Bertrand Russell's Construction of the External World*, aduce o critică acestei viziuni în care Russell încearcă să se dispenseze de obiectele fizice: „Seriile de aparenţe pe care le utilizează Russell pentru a înlocui obiectele materiale sunt cele ce se conformează legilor fizicii. Dar pe ce bază sunt stabilite legile fizicii? Se pare, de fapt, că legile fizicii au fost stabilite postulând existenţa obiectelor materiale, sau a materiei sau, mai recent, a unui concept mai sofisticat a ceva obiectiv faţă de observator. Dacă Russell intenţionează să evite circularitatea, atunci legile fizicii trebuie să fie mai întâi stabilite exclusiv pe baze perceptive şi apoi folosite pentru a construi obiectele materiale şi materia. Poate că acest lucru ar fi posibil, dar ar fi fost de dorit ca Russell să arate cum este posibil acest lucru. Nu am găsit însă în nicio scriere a lui Russell discutată această problemă."[17]

Motivaţia lui Russell de a elabora o astfel de teorie cum este aceea a monismului neutru este, din punctul nostru de vedere, mai degrabă de natură metafizică decât de natură epistemologică. În *The Philosophy of Logical Atomism* Russell propune să folosim conceptul de „construcţie logică" din motive de simplitate, motive cerute de „maxima oricărei filosofii ştiinţifice" – briciul lui

[15] Conform *Ibidem*, p. 222.

[16] Bertrand Russell, *Histoire de mes idées philosophiques*, ed. cit., p. 174.

[17] Charles A. Fritz, Jr., *Bertrand Russell's Construction of the External World*, Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1952, pp. 162–163.

Ockham, care ne cerea ca, peste tot, acolo unde este posibil, să inferăm obiectele mai puțin cunoscute din obiecte cunoscute, pentru a diminua riscul erorii. Construcțiile logice îl ajută pe Russell să rezolve *problema metafizică* legată de ce tipuri de entități există, care să poată fi inferate din datele simțurilor și, dacă este posibil, ca obiectele materiale să fie inferate ca entități. Construcțiile logice îl ajută pe Russell să se dispenseze de obiectele materiale, înțelese în calitate de constituente ultime ale universului: „el descoperă faptul că construcțiile fac posibilă această dispensare de obiectele materiale, astfel că nu mai este necesar să asumăm existența lor."[18] Această strategie este în măsură să justifice metafizica atomismului logic și viziunea lui Russell asupra lumii ca fiind alcătuită exclusiv din particulare și universale, pe baza cărora construim toate celelalte elemente.

Credem că atitudinea lui Russell se leagă, aici, de ceea ce Albert Einstein numea o „sfântă teamă de metafizică"[19]. Este drept că fizicianul de geniu nu s-a confruntat, așa cum o făcuse Russell, nici cu irealitatea lumii propusă de idealismul britanic, nici cu existența lumii himerelor și pătratelor rotunde, propusă de Alexius Meinong. În același timp, de pe poziția sa de fizician, nu putea să nu fie surprins atunci când Russell susținea că obiectele fizice, așa cum apar ele simțului comun, nu există. Din punctul său de vedere, Einstein acceptă că această „teamă de metafizică" a lui Russell este „o contra-parte a acelei filosofări în nori"[20] pe care o presupuneau cele două doctrine menționate, însă nu o înțelege și nu îi vede justificarea: „Dimpotrivă, nu văd niciun pericol «metafizic» în a considera lucrul (obiectul, în sensul fizicii) ca un concept independent în sistem, împreună cu structura spațio-temporală adecvată."[21]

Russell își corectează, din punctul de vedere al teoriei cunoașterii, viziunea, căci este conștient că trebuie să facem distincție între entități pe care cineva le percepe și entități pe care nimeni nu le percepe; făcând aceasta, apare imediat o întrebare: *entitățile pe care nimeni nu le percepe există sau nu*? Aici viziunea lui Russell este una realistă care afirmă că „avem o lume alcătuită din particulare, unele dintre acestea fiind percepute ca date sensibile, iar restul sunt asemănătoare cu datele sensibile, însă se întâmplă să nu fie percepute."[22]

Russell evită, din nou, amenințarea solipsismului: atribuind realitate elementelor ne-percepute, afirmăm imposibilitatea existenței unei lumi alcătuite doar din aspecte percepute, care ar exista numai atunci când ar exista un observator. Și face acest lucru tot bazându-se pe simțul comun, însă de această dată pe simțul comun „rafinat", „științific", așa cum îl numește în primele pagini din *Human Knowledge. Its Scope and Limits*. Acolo va afirma nu numai că acceptă

---

[18] *Ibidem*, p. 164.

[19] Albert Einstein, *Russell's Theory of Knowledge*, în P.A. Schilpp, *The Philosophy of Bertrand Russell*, Tudor Publishing Company, New York, 1955, p. 289.

[20] *Ibidem*.

[21] *Ibidem*, p. 291.

[22] Charles A. Fritz, Jr., *op. cit.*, p. 165.

acest tip de simț comun, dar și că viziunea acestuia este una perfect plauzibilă și imposibil de respins: „Pentru simțul comun științific (pe care îl accept) este evident faptul că doar o parte infinitezimală a universului este cunoscută, că au existat epoci nenumărate în timpul cărora nu a existat niciun fel de cunoaștere și că probabil vor mai fi epoci nenumărate în care nu va exista cunoaștere. Din punct de vedere cosmic și cauzal, cunoașterea este un aspect neimportant al universului."[23]

Rezultă din aceasta o concluzie optimistă a lui Russell: aceea că putem avea cunoaștere, inclusiv despre spirit și materie, dar că aceasta nu trebuie să aibă pretenții prea mari la certitudine. În același timp, că suntem obligați să acceptăm drept cunoaștere și acele opinii sau credințe despre lucruri pe care nu le experimentăm noi personal: gândurile altor oameni, lumea ce ne înconjoară, trecutul istoric și geologic al pământului, regiunile îndepărtate ale universului pe care le descrie astronomia. Avem nevoie să acceptăm aceste lucruri pe care simțul comun – „științific", de această dată – le acceptă și trebuie să recunoaștem că avem cunoașterea acestor lucruri – chiar dacă în diverse grade de certitudine.

[23] Bertrand Russell, *Human Knowledge. Its Scope and Limits*, ed. cit., p. 9.

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

FENOMENOLOGIA HUSSERLIANĂ A IDEALITĂȚILOR MATEMATICE. INSTITUIREA GEOMETRIEI

VICTOR POPESCU

1. INTRODUCERE

Studiul doreşte să prezinte analizele fenomenologice husserliene ale constituirii idealităților matematice, în special a celor geometrice. Pe lângă scrierile lui Husserl, vom profita de lucrările exegetice sau critice care continuă linia epistemologiei fenomenologice (O. Bekker, D. Janicaud, G. Granel, M. Merleau-Ponty, M. Richir, I. Kern). Precizăm că abordarea noastră nu va fi una strict fenomenologică, ci vom lua în considerare şi poziții metodologice din afara sferei fenomenologiei, precum intuiționismul matematic, psihologia genetică şi istoria culturală a ideilor.

Pentru lămurirea condițiilor constituirii spațiului geometric în calitate de idealitate matematică, vom identifica principalele straturi de sens fără de care activitatea geometrului n-ar fi posibilă. Condiția primă (în ordine ontologică) a idealizării geometrice este existența unui spațiu natural obiectiv şi obiectivat (acelaşi pentru toți subiecții). Mai departe, idealizarea matematică necesită o serie de habitudini şi regularități perceptive şi practice legate de succesiunea, apariția şi dispunerea obiectelor din spațiul cotidian, care ulterior sunt fixate şi transmise printr-un limbaj cvasiunivoc. Apariția geometriei presupune, în continuare, ca regulile şi constantele aprehendate în activitățile practice şi fixate în limbajul comun să fie transpuse în noi structuri ideale mai precise, exprimate într-un limbaj de tip nou, îngrădit de legi logice stricte. Astfel iau naştere idealitățile geometriei – punct fără dimensiuni, suprafață fără grosime, egalitate, congruență perfectă etc. –, angrenate în sistemele demonstrative (de la *Elementele* lui Euclid la sistemele axiomatice moderne).

2. FUNDAȚIONISM EPISTEMOLOGIC ŞI DESCRIERE FENOMENOLOGICĂ

În ultimii săi ani de reflecție filosofică (aşa-numita „perioadă *Krisis*" – nume dat după lucrarea *Criza ştiințelor europene şi fenomenologia transcendentală*), Husserl este preocupat îndeosebi de felul în care *ştiința obiectivă*, ca demers constructiv, se întemeiază pe *lumea vieții*, mai precis de modul în care validitatea

oricărei ştiinţe se bazează pe evidenţele din lumea noastră comună, iar idealităţile matematice se înrădăcinează în solul de semnificaţii al lumii cotidiene[1]. Despre acest tip special de întemeiere a ştiinţelor, Husserl vorbeşte în mod aplicat, cu referire la geometrie, fizică şi biologie. În *Originea geometriei,* un text condensat în 20 de pagini, fenomenologul face referire la „exigenţa aşa-numitului «*fundament epistemologic*» al ştiinţelor"[2], folositor în vederea stabilirii evidenţelor şi adevărurilor apodictice din ştiinţelor naturale. Întrebarea imediată este: „În ce sens foloseşte Husserl termenul de *fundament epistemologic*?" Este vorba doar despre o continuare a celebrei dispute de la începutul secolului trecut din marginea „fundamentelor matematicii"?

În anii '20, Husserl preciza deja că identificarea „solului originar" al ştiinţelor se realizează prin întoarcerea la experienţa brută a „lumii proprii" a egoului transcendental, la percepţia pură ce precede conceptualizarea. Este acea „lume pe care un subiect izolat o poate experimenta în mod originar făcând abstracţie de relaţia intersubiectivă şi tradiţională a comunicării"[3]. Din punct de vedere *metodologic,* această concepţie este apropiată de programul filosofiei *intuiţioniste* a matematicii. Şi aici matematica este considerată mai curând o acţiune constructivă decât o teorie gata-făcută, aşa că sursa adevărurilor matematice nu rezidă atât în constrângerile logice, cât în activitatea reală (constructivă, non-predicativă, intuitivă) a conştiinţei[4]. De pildă, în cazul aritmeticii, întemeierea filosofică porneşte de la actul temporal al numărării, de la construcţia intuitivă a numerelor. Intuiţia de bază a aritmeticii este descrisă ca „percepţie a unei mişcări a timpului" (Brouwer), *timpul* fiind *singura* formă *a priori* a experienţei senzoriale, garantul unei teorii concrete a mulţimii numerelor naturale[5].

Intuiţionismul şi fenomenologia ştiinţei (a geometriei în particular) converg prin aceea că ambele investighează originea obiectelor matematice pornind de la sfera lumii prejudicative. Ambele direcţii de gândire se opun „formalismului" – care caută relaţii absolute, aparţinând unei lumi „în sine" – şi asumă faptul că matematica nu se bazează pe relaţii imuabile, ci pe o intuiţie „antropologică" elementară (*„antropologische" Grundanschauung*[6]), cum o numeşte O. Bekker.

---

[1] Ideea este reluată de unul dintre cei mai activi exegeţi ai epistemologiei husserliene, membru al şcolii fenomenologice de la Köln din anii 1970-1980: „Numai întrucât elementele «ştiinţelor ideale» s-au format pornind de la experienţa sensibilă a lumii, se poate atunci admite aplicarea lor la lumea experimentată în ştiinţa exactă a naturii" (Paul Janssens *„Lebenswelt" şi ştiinţă în concepţia lui Husserl*, conferinţă publicată în E. Husserl, *Criza umanităţii europene şi filosofia,* Bucureşti, Editura Paideia, 1999, p. 170).

[2] Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie* (trad. de J. Derrida), în idem, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 416–417.

[3] Iso Kern, *Le monde de la vie en tant que problème du fondement des sciences objectives et en tant que problème universel de la vérité de l'être*, Alter", no. 6/1998, p. 423.

[4] Construcţiile matematicii intuiţioniste „nu au nevoie de o justificare logic-lingvistică; ele se autovalidează; «dovada» unor aserţiuni intuiţionist-matematice o constituie construcţia intuitivă a entităţilor matematice corespunzătoare" (Ilie Pârvu, *Introducere în epistemologie*, Iaşi, Polirom, 1998, p. 153).

[5] *Ibidem*, p. 152.

[6] Oskar Bekker, *Matematische Existenz. Untersuchungen zur Logik und Ontologie matematischer Phänomene*, Tübingen, M. Niemeyer, 1973, p. 185 şi p. 308–309.

Demersul husserlian se apropie de intuiționismul epistemologic în măsura în care afirmă necesitatea unei baze intuitiv-sensibile pe care pot fi edificate constructele matematice. Caracterul *descriptiv* specific discursului fenomenologic nu este departe de epistemologia contemporană a matematicii, unde se caută să se *descrie* și să se înțeleagă ce se întâmplă de fapt în gândirea matematică, lăsându-se în umbră interesele legate de „fundamentarea" riguroasă a acesteia. Într-o expresie a lui S. MacLane, explicarea naturii idealităților matematice nu se mai face prin „construcția lor adesea artificială bazată pe teoria mulțimilor, ci prin relațiile lor cu ideile matematice simple sau cu activitățile umane fundamentale"[7].

Revenind la perioada „Krisis" a epistemologiei husserliene, merită reținut că Husserl aduce acum elemente noi în raport cu anii '20. Pentru fenomenologia husserliană din anii '30, problema întemeierii epistemologice a științelor va „privi relația fundamentală dintre lumea abstractă a teoriei obiective și lumea concretă, istorică, a vieții subiective din care face parte «*praxisul* teoretic» privit ca un *praxis* uman *printre altele*"[8]. Față de anii '20, Husserl își modifică, așadar, în mod semnificativ concepția asupra bazei intuitive, experiențiale, a științelor exacte. Fenomenologul german observă că științele nu se nasc *doar* dintr-o experiență *„mută"* (preconceptuală) și *anistorică,* ci presupun și un „praxis" prestiințific traversat de *limbaj.* Acest praxis e menit să asigure transmiterea unor meșteșuguri (tâmplărie, măsurarea pământului, arhitectură) prin fixarea, codarea în limbaj a anumitor rutine tehnice.

În concluzie, în fenomenologia husserliană târzie, *fundamentarea* epistemologică a științelor matematice și ale naturii nu poate fi redusă la dezbaterea de început de secol XX din jurul „fundamentelor matematice" (nici axiomatizarea și nici intuiția timpului sau spațiului nu sunt suficiente pentru o fenomenologie a genezei matematicii), dar nici la un demers istorico-sociologic de identificare a contextului ce-ar fi determinat nașterea matematicii. O fenomenologie a geometriei, de pildă, va căuta să expliciteze și să *descrie* „protoistoria" din care se ivește ideea conducătoare a geometriei (intenția primă a creatorilor geometriei). Această idee conducătoare va garanta, mai departe, evidența inferențelor, continuitatea și progresul științei (a geometriei, în special)[9]. Subliniem că pentru Husserl, instituirea sensului „originar" al geometriei nu este doar un eveniment istoric punctual, un gând survenit la un moment dat în minte primului geometru. Evitând abordarea empiristă, Husserl preferă să vorbească despre instituirea „unui «sens» mai amplu, mai profund, deschis în câmpul gândirii geometrilor practicanți, dar ireductibil la această gândire, un sens ce rămâne prezent în întreaga istorie a geometriei și care face din ea o geometrie unică *i.e.* o teorie unică, solidară în toate părțile sale"[10].

---

[7] Citat după Ilie Pârvu, *op. cit.*, p. 160.

[8] Iso Kern, *Le monde de la vie...*, ed. cit., p. 424–425.

[9] E. Husserl, *L'origine...*,ed. cit., p. 416–417.

[10] Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours sur* L'origine de la géometrie *de Husserl,* Paris, P.U.F., 1960, p. 19.

3. ŞTIINŢA ÎN GRECIA ANTICĂ

Spaţiul spiritual european se revendică, în bună parte, de la civilizaţia Greciei antice, fapt pe care fenomenologii (de la Husserl şi Heidegger la Patočka şi Granel) îl reamintesc atunci când se referă la sursele culturii umaniste şi ştiinţifice occidentale. Filosofia, în înţelesul antic ce include logica şi ştiinţele naturale, aparţine *proiectului* cultural instituit în secolele VIII-VII î.Hr. în spaţiul grecesc. Aici se iveşte „un tip cu totul nou de configuraţii spirituale", anume *filosofia*, termen care „nu înseamnă altceva decât ştiinţă universală, ştiinţă despre întregul lumii, despre unitatea ce cuprinde orice existent"[11]. Odată cu apariţia filosofiei-ştiinţă, lumea greacă impune un nou tip uman[12], „care, deşi trăieşte în finitudine, tinde către polul infinităţii" şi activează într-un spaţiu spiritual al ideilor şi al normelor ideale[13]. Atitudinea tematică faţă de lume nu mai este una „practică", a scopurilor finite, ci una *contemplativ-teoretică,* creatoare de valori şi de adevăruri universale. Obiectele create în noua tematizare nu au o materialitate concretă şi perisabilă, aşa cum sunt recolta agricultorului, edificiul arhitectului sau masa tâmplarului. Obiectele filosofice (teoretice) sunt produse care nu se pierd, ci pot fi reactualizate, păstrându-şi intacte sensul şi valabilitatea. Idealităţile ştiinţei au un regim temporal special: pot fi reluate oricând şi recunoscute ca identice atât personal, cât şi intersubiectiv[14]. Aceasta pentru că „ceea ce se achiziţionează în activitatea ştiinţifică nu este *real,* ci *ideal*"[15], obiectele ideale fiind sesizate ca identice şi reactivabile în orice moment al istoriei culturale. Platon exprimă cel mai bine noul tip de tematizare a lumii. El trasează în mod clar diferenţa dintre obiectualităţile pieritoare şi cele atemporale, afirmând că fiinţa este „cuprinsă de gândire (*noesis*) printr-un discurs raţional", pe când, devenirea rămâne „obiectul opiniei şi al sensibilităţii (*aisthesis*) iraţionale" (*Timaios*, 27d-28a). Interesul pentru idealitatea lumii ca totalitate, pentru întrebări generice de tipul „Ce este fiinţa ca fiinţă?", se diseminează în interese particulare legate de diferite „regiuni" ale fiinţei care, corelativ, sunt teoretizate de ştiinţe particulare desprinse din trunchiul filosofiei ca ştiinţă universală[16]. Printre primele ştiinţe particulare ivite în ordine

---

[11] E. Husserl, *Criza umanităţii europene şi filosofia*, trad. de Al. Boboc, Bucureşti, Paideia, 1997, p. 29.

[12] Acest tip uman este promovat mai întâi în cadrul unor comunităţi filosofice cvasiînchise, după care este preluat şi în alte sfere sociale (politice, ştiinţifice, artistice). Prin ambigua sa naştere (între dezbaterea politică ce necesită o „logică" a argumentării şi interesul religios pentru natura totalităţii lumii), filosofia înţeleasă ca „theoria" nu va fi transmisă la început nici prin instituţii pedagogice deschise şi nici prin dialogul critic, ci în cadrul unor societăţi „sectare" unde accesul la lumea ideilor presupune o pregătire (*melete*) , un drum iniţiatic de purificare (*katharsis*) întru atingerea perfecţiunii umane (cf. Anton Dumitriu, *Philosophia mirabilis*, Bucureşti, 1974, p. 141).

[13] E. Husserl, *Criza umanităţii europene şi filosofia*, ed. cit., p. 31.

[14] Teorema lui Pitagora poate fi recunoscută, păstrându-şi *aceeaşi* semnificaţie, indiferent de persoana care o gândeşte, de limbajul în care o aduce la conştiinţă, de natura materială a figurii pe care o trasează pentru ilustrarea demonstraţiei teoremei etc.

[15] E. Husserl, *Criza umanităţii europene şi filosofia*, ed. cit., p. 32.

[16] *Ibidem*, p. 29–30.

istorică se află geometria, ca ştiinţă specializată ce poartă asupra „regiunii" obiectelor şi relaţiilor spaţiale.

Odată ce am delimitat proiectul cultural al *teoriei* născut în Grecia antică, să vedem care sunt condiţiile prin care rezultatul acestui proiect (idealităţile) este conservat şi transmis de-a lungul generaţiilor. Aici intră în joc mult discutatul *logos*, într-un sens fenomenologic bine delimitat, legat de regimul univoc şi ideal al obiectelor teoretice. Idealităţile geometrice nu subzistă printr-un limbaj vag, imprecis, ci doar prin termeni univoci, înlănţuiţi după reguli precise ce asigură „calea regală" înspre adevăr. Geometria presupune aşadar *logosul*, tipul de raţionalitate care se iveşte în cadrul dezbaterilor democratice, în *agora*, unde se impune argumentarea logică, susţinută şi coerentă. Trecerea de la „adevărul" mitico-religios la cel raţional este asigurată de constrângerile logicii argumentaţiei, incluzând principiul noncontradicţiei cerut de pledoariile juridice şi politice din vechile cetăţi greceşti[17].

Sintetizând aceste consideraţii istorico-filosofice, observăm că geneza idealităţilor matematice se desfăşoară potrivit următoarelor etape: pornind de la anumite constanţe calitativ-cantitative remarcate în acţiunile practice (relaţii spaţiale tipice, relaţii de succesiune şi de cauzalitate specifice), teoreticianul-filosof substituie natura finită cu o natură obiectivă, în sine, „infinitizată" prin idealizarea mărimilor, masei, numerelor, figurilor, suprafeţelor, aşa încât *„din arta măsurării suprafeţelor se degajă geometria* (s.n.), din cea a numerelor – aritmetica, din mecanica vulgară – mecanica matematică"[18]. Reiese de aici un lucru pe care îl vom explica pe larg în capitolul următor: geometria nu este o cunoaştere absolută (de natură *demiurgică*) a unor raporturi imuabile proprii unei realităţi eterne, ci, din contră, geometria este o creaţie spirituală *umană*. Enunţurile geometriei descriu acţiunile unui subiect ideal asupra unor obiecte ideale într-un *spaţiu ideal*[19]. Geometria este, prin urmare, o „încrustare" a infinitudinii (ideale) în finitul experienţei. Ştiinţa spaţiului (precum şi cea numărului) există tocmai în virtutea *finitudinii* noastre. Suntem nevoiţi să numărăm, să calculăm, să măsurăm pentru că suntem fiinţe perisabile, pe când pentru o fiinţă eternă aceste activităţi ar fi inutile: Dumnezeu nu face geometrie şi nici aritmetică, ci, deasupra timpului fiind, cuprinde totul dintr-o privire[20].

---

[17] „Pentru ca *Aletheia* religioasă să devină concept raţional a trebuit să se producă un fenomen major: laicizarea cuvântului, ale cărui relaţii cu apariţia unor raporturi sociale şi a unor structuri politice inedite sunt incontestabile. Pentru a se face simţită, pentru ca exigenţa noncontradicţiei să poată fi formulată, a fost necesară, fără îndoială, ponderea unui alt important fapt social: instituirea în practica judiciară şi în cea politică a celor două teze, a celor două decizii între care alegerea era inevitabilă" (Marcel Detienne, *Stăpânitorii de adevăr în Grecia arhaică*, Bucureşti, Editura Symposion, 1996, p. 229).

[18] Edmund Husserl, *Criza umanităţii europene şi filosofia*, ed. cit., p. 57.

[19] Cf. Philip Kitcher, *The Nature of Mathematical Knowledge*, Oxford, 1984, p. 124.

[20] Sugestia este preluată din Oskar Bekker, *Măreţia şi limitele gândirii matematice*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1968, p. 169–170.

4. MEMORIA TEORETICĂ

Geneza spațiului geometric se desfășoară în sfera spațiului public, a practicilor curente și a discursului întărit de *logos*. Cotidianul este locul din care irump primele rudimente de geometrie practică, utilă pentru modelarea naturii și a arterfactelor. Spre deosebire de cultura tehnică actuală, unde scopul general al științei constă în stăpânirea naturii, în Grecia antică, tehnica rezidă într-un *savoir-faire* legat de scopuri finite. În acest context de dezvoltare a diverselor practici (metalurgie, olărit, munci ale câmpului, construcții), încă nu vorbim despre o știință unificatoare și nici despre posibilitatea unui progres teoretic cumulativ. Lipsește o *memorie* sistematică a procedeelor tehnice, o sintetizare clară a rezultatelor pragmatice în orizontul unei științe cumulative, infinit perfectibile.

Dezvoltarea sistematică a tehnicii și a științei sub forma actuală n-avea cum să ia amploare în sfera unei conștiințe finite, interesată de acumularea unui stoc de cunoștințe util strict pentru împlinirea unor scopuri practice finite[21]. La acest nivel, nu există o activitate științifică asumată, căci aceasta din urmă presupune o acțiune constantă a *memoriei*, și nu acumulări ocazionale ale unor procedee tehnice. Gândirea discursivă este succesiune și *legătură*, implicând în mod necesar o *memorie retențională* aparte, un set de amintiri sedimentate și reactivabile oricând, arată Suzanne Bachelard. Fără aceste „urme", gândirea nu ar putea să-și atingă țelul și nicio teoremă nu ar putea fi demonstrată dacă propozițiile din lanțul demonstrativ nu și-ar păstra în cursul argumentării evidența lor într-un șir de „sinteze pasive" continue: „Orice gândire legată presupune o memorie retențională. Într-o analiză fenomenologică a gândirii discursive, retența se impune ca un moment *fundamental*."[22]

„Urmele" mentice sedimentate prin retenții pot fi readuse în câmpul conștiinței printr-un act liber al voinței: prin reamintire, putem să aducem în prezență sensul originar ce a fost gândit într-un moment din trecut. Între amintirea unui obiect perceput și amintirea unei teoreme de matematică există și deosebiri, dar și asemănări. Când îmi amintesc despre catedrala din Reims pe care am vizitat-o acum zece ani, nu am pretenția să-mi amintesc tot, ci doar părți, aspecte ale catedralei (nava catedralei, cutare contrafort etc.). Totuși, vorbesc despre *aceeași* biserică. Deși vorbim despre două momente total diferite, cele două serii de reprezentări – reamintirile prezente și percepțiile de acum zece ani –, suntem încredințați că vorbim despre același obiect, un „X" obținut în urma unei „sinteze de identificare". Catedrala din Reims, identică de-a lungul acestor reprezentări, este „obiectul intențional identic al unor experiențe separate, obiect ce este, așadar, imanent acestora doar în calitate de obiect ireal"[23].

---

[21] Cf. Dominique Janicaud, *La puissance du rationnel*, Paris, Gallimard, 1985, p. 165 și p. 170.

[22] Suzanne Bachelard, *La conscience de rationalité. Etude phénoménologique sur la physique mathématique*, Paris, P.U.F., 1958, p. 194.

[23] E. Husserl, *Meditații carteziene*, trad. de A. Crăiuțu, București, Humanitas, 1994, p. 163. Ideea după care conștiința identității lucrului vizat este condiția *sine qua non* a oricărei idealități logico-matematice reiese și din cercetările psihologiei genetice. Spre exemplu, dacă vom vărsa, în fața unui copil de 5-6 ani, întreaga apă dintr-un recipient mai larg într-unul mai îngust în care apa va fi la

„Sinteze de identificare" similare constituie şi identitatea idealităţilor matematice (teoreme, figuri geometrice), care pot fi regândite în orice clipă şi oriunde, ca şi cum ar fi nişte obiecte *eterne*: „Supratemporalitatea obiectelor ideale se prezintă ca omnitemporalitate, ca un corelativ al unei posibilităţi de a fi produse şi reproduse în mod liber în orice moment."[24] Există însă o diferenţă majoră între amintirea *aceleiaşi* catedrale pe care am văzut-o şi amintirea *aceleiaşi* demonstraţii geometrice, cum s-a desfăşurat în mintea lui Thales sau în mintea mea când am învăţat-o pentru prima oară. Idealizarea matematică înseamnă un nou stil de tematizare a lumii, reglat de ideea determinabilităţii absolute şi exacte a lucrurilor. Geometrul, de pildă, are pretenţia că reamintirea demonstraţiei unei teoreme nu tatonează şi nu aproximează, ci îşi epuizează obiectul. O teoremă reamintită este *exact* aceeaşi pe care am învăţat-o în şcoală. O catedrală reamintită este doar o parte, o bucată din ce-am văzut de fapt. Astfel, în ştiinţă, se consideră că e posibil să parcurgem întreaga diversitate a obiectelor ştiinţei, firește nu efectiv (fapt imposibil), ci printr-o „anticipare vidă a completitudinii" experienţei noastre: în mod ideal, pot să refac oricând de la zero, fără rest şi fără aproximări, toate demonstraţiile geometriei.[25] E drept că în demonstraţii ne ajutăm de figuri şi desene, dar acestea nu sunt aspecte ale idealităţii (aşa cum contrafortul este un aspect al catedralei), ci sunt doar un soi de cârje ale memoriei. Când desenăm un triunghi, o facem profund încredinţaţi că în mintea noastră operăm cu forma ideală perfectă „triunghi", chiar dacă aceasta apare într-un mod inadecvat, ca triunghi de o anumită mărime, cu unghiuri determinate. Orice triunghi reprezentat (desenat, imaginat) nu va fi decât actualizarea aproximativă a unui triunghi ideal, determinat într-o identificare ideal univocă[26].

Amintirea unui obiect mundan nu reia cu acurateţe reprezentarea din trecut, pe când amintirea unei teoreme sau demonstraţii matematice pretinde că reface exact gândul iniţial al lui Thales sau Euclid. De fapt, această pretenţie este o iluzie, dar e în acelaşi timp o pretenţie necesară pentru bunul mers al ştiinţei. Un triunghi, de exemplu, nu este, nici măcar în ştiinţă, perfect determinat, pentru că nu vom gândi acest triunghi decât în legătură cu unele proprietăţi (isoscel) şi cu unele teoreme (teorema lui Thales), lăsând în afară alte proprietăţi şi teoreme conexe învăţate în trecut. În consecinţă, reprezentarea idealităţii geometrice este, în fapt, inadecvată, e însoţită de un orizont de indeterminare. Totuşi, obiectul matematic este gândit *ca şi cum* ar putea fi determinat în totalitate. Obiectualităţile geometrice sunt corelate cu un nou tip de gândire caracterizată (ca pretenţie, ca iluzie) de

---

un nivel superior, copilul va afirma că recipientul mai îngust conţine mai multă apă. Eroarea provine din lipsa percepţiei identităţii ideale a cantităţii de apă. Un copil de 7-8 ani, însă, nu va mai săvârşi această eroare: el posedă deja structura identităţilor simple ori aditive. Tot începând cu acea vârstă, datul sensibil începe să fie organizat după asemănări, echivalenţe, vecinătăţi şi separări. De aceea copilul va putea efectua măsurări ale spaţiului (prin deplasare şi adunare partitivă) în care vor fi surprinşi anumiţi invarianţi, ce vor putea fi separaţi de „conţinutul" lor în cadrul unor operaţii formale (cf. Jean Piaget, *Biologie şi cunoaştere*, Cluj, Dacia, 1971).

[24] *Ibidem*, p. 164.

[25] E. Husserl, *La crise des sciences européennes ...*, ed. cit., p. 396.

[26] *Ibidem*, p. 397.

evidența apodictică a unei cunoașteri perfecte, „idee situată la infinit, care este identicul armoniei judecăților de experiență în care adevărul vine la lumină, adică este dat în mod subiectiv ca ceva întemeiat”[27].

Pentru a înțelege mai bine procesul de idealizare din geometrie, precizăm că acesta diferă de idealizarea tacită din limbajul comun (când numesc prin același nume, „câine”, o serie de animale foarte diferite, ca și cum ar exista o „esență” comună). Pe de o parte, avem aceste sensuri obiectuale identice legate de mundan („câinele” ca semnificație comună pentru mine, pentru tine, pentru veterinar), pe de alta, obiectele matematice „abstracte”. Pe de o parte sunt „tipurile morfologice”, cum le numește Husserl, pe de altă parte avem idealitățile geometrice. Pasajul de la primele la cele din urmă este realizat prin măsurare și printr-o idealizare de grad secund (credința în memoria absolut exactă), acte necesare pentru „determinarea univocă, intersubiectivă, deci ideal-obiectivă, a obiectului geometric”[28]. Dacă idealitatea „morfologică” este constituită prin apelul la sensibilitate, prin variații eidetice și intuirea esenței, în schimb idealitatea matematică „este produsă fără apelul esențial la sensibilitate și la imaginație; ea s-a detașat, printr-un *salt*, de orice legătură descriptivă. Fără îndoială că acest salt s-a realizat plecând de la o idealitate sensibilă. [...] Bazele sensibile servesc aici drept fundamente pentru idealitățile exacte, iar cele din urmă nu trebuie să ne facă să le uităm pe primele. «Gândirea pură» este aceea care este întotdeauna responsabilă pentru emanciparea idealizatoare și pentru adevărul geometric ca atare”[29], observă Derrida în comentariul extins la textul husserlian *Originea geometriei*. Puterea „gândirii pure” vine tocmai din forța sa idealizatoare. Această operație nu este un act mistic, ci o „trecere la limită”. Trecerea se realizează pornind de la o cvasiidealitate sensibilă, depășită în cadrul unei structuri *anticipative* a intenționalității înspre un pol ideal și invariant (de exemplu, trecerea de la un obiect real sferic, dar cu asperități inerente, la sfera geometrică perfect rotundă, fără niciun fel de deformare).

5. EXCURS ISTORIC: GEOMETRIA LA PLATON ȘI ARISTOTEL

Supozițiile idealizării, ca instituire a unor obiecte eterne și absolut evidente, sunt surprinse fidel în filosofia lui Platon. Evidența absolută a geometriei vine, potrivit gânditorului grec, din aceea că propozițiile geometriei descriu relații imuabile („Formele” geometriei) între niște obiecte imuabile. Adevărurile geometriei sunt adevăruri independente de cunoașterea descoperitorilor, de limbajul în care sunt exprimate ori de figurile ilustrative ce însoțesc demonstrațiile matematice[30]. Cunoașterea teoretico-filosofică survine în spațiul grec într-un

[27] *Ibidem*, p. 312.

[28] Jaques Derrida, *Introduction*, în E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, Paris, P.U.F., 1974, p. 136.

[29] *Ibidem*, p. 145.

[30] Cf. Stephen Körner, *Introducere în filosofia matematicii*, București, Editura Științifică, 1965, pp. 21–23.

moment de criză gnoseologică. Protagoras respinge validitatea idealităților matematice, încercând totodată să stopeze orice încercare de cunoaștere exactă a „ființei", inclusiv a obiectelor și relațiilor matematice. Sofistul nu recunoaște decât valabilitatea fenomenelor sensibile: omul nu percepe tangenta ca atingând sfera într-un singur punct, ci în mai multe (*Fragmentele presocraticilor*, A.7)[31].

Ca răspuns la această relativizare a evidenței geometriei, Platon afirmă că există o cunoaștere matematică obiectivă, aceeași pentru toți. Prin gura lui Socrate, el își îndeamnă partenerul de discuție să cerceteze dacă fiecare persoană este „măsura figurilor geometrice" sau dacă acestea din urmă sunt identice pentru orice observator (*Theaitetos*, 196 a-b). Atunci când gândim o tangentă la o sferă, sufletul nostru – explică Platon – accede la lumea inteligibilă a obiectelor ideale („sferă ideală", „dreaptă perfectă"), așa încât adevărul propoziției matematice referitoare la existența unui punct unic de intersecție între cele două constructe geometrice (un cerc și o tangentă) nu depinde de felul în care aceste lucruri apar simțurilor noastre. Adevărul enunțului matematic este asigurat exclusiv de caracterul necesar evident al relațiilor din lumea Ideilor. Orice demonstrație geometrică, deși se servește de figuri sensibile, își conduce raționamentul păstrând în mod constant atenția asupra obiectelor matematice „reale" în mod eminent: „raționamentele lor (ale geometrilor – n.n., V.P.) poartă asupra pătratului în sine și diagonalei în sine, nu asupra diagonalei pe care ei o trasează ș.a.m.d.; de lucrurile pe care ei le modelează sau desenează [...] ei se folosesc [...] pentru a căuta să vadă aceste lucruri în sine care nu se pot vedea altfel decât prin gândire" (*Republica*, 510b-511b).

Pentru Platon, geometria nu este un proces de idealizare a unor relații sensibile cvasiideale, ci este doar o descriere a unor realități imuabile, având un caracter logico-formal pur, idee afirmată *mutatis mutandis* și de către Husserl în perioada sa „logicistă", anterioară perioadei „Krisis". În jurul anilor 1900, Husserl susținea că geometria „are de a face întotdeauna și peste tot doar cu relații *pur logice* (s.n.) ale mărimilor și ale raporturilor dintre lungimi, pe când știința naturii se ocupă cu raporturile reale dintre lucruri"[32]. Matematica lucrează cu obiecte date într-o evidență apodictică, iar știința factuală nu posedă decât adevăruri ipotetice, care pot fi infirmate oricând. De aici, s-ar putea conchide, în mod pripit, că geometria nu ar datora nimic factualului, ordinii din lumea sensibilă, și că ea s-ar naște dintr-un act intelectual spontan, eliberat de chingile pământești ale imaginilor și percepțiilor. Abordarea este cu totul schimbată în cazul „ultimului" Husserl, care arată, mai ales în articolul *Originea geometriei*, că geometria nu este o disciplină deductibilă axiomatic. Idealul însuși al deductibilității geometriei ține doar de o fundamentare secundă, survine abia după ce geometria este schițată. Axiomatica „presupune deja o sedimentare a sensului, adică o evidență originară, un fundament radical" al unei geometrii intuitive, deja constituite, observă Derrida[33].

---

[31] Cf. René Taton, *La science antique et médiévale*, Paris, Quadrige/P.U.F., 1994, p. 251–252.

[32] E. Husserl, *Studien zur Arithmetik und Geometrie*, în *Texte aus dem Nachlass* (1886-1901), hrsg. von Ingeborg Strohmeyer, *Husserliana XXI*, Dordrecht, Kluwer, 1983, p. 218.

[33] J. Derrida, *op. cit.*, p. 42.

Despre înrădăcinarea empirică a geometriei vom vorbi mai pe larg în capitolele următoare. Până atunci, dorim să arătăm de unde provine iluzia că geometria ar fi o teorie pură, care funcționează și există doar în virtutea unor calcule logico-matematice. „Stilul" demonstrativ indubitabil al geometriei a fost remarcat nu doar de către filosofii moderni (Spinoza și dorința sa de a crea o filosofie *more geometrico*), ci și de către Husserl. Dacă prin „știință", înțelegem acel demers teoretic însoțit de criterii sigure ale adevărului și de o metodă epistemică garantată, atunci – arată Husserl – „matematica este prima dintre toate științele". Mai mult, ținând cont de istoria internă a acesteia, putem afirma că geometria „este de departe cea mai veche știință"[34]. În domeniul geometriei se nasc, pentru prima oară în istorie, evidența științifică, adevărurile apodictice și metoda ei, ce va fi urmată mai departe de toate științele: „Istoria ne învață că, prin geometrie, dorința umană de cunoaștere a câștigat pentru prima dată laurii unei concepții sigure; aici și-au găsit locul pentru prima oară acele *aeterne veritas* și acele metode cognitive ce au fost și vor fi întotdeauna scopul director pentru orice știință"[35].

Apropierea dintre filosofie (știință a totalității) și geometrie se poate realiza la nivelul metodologic, nu însă și cu privire la obiectul de studiu. Filosofia se ocupă de ființă ca ființă, geometria este o știință regională ce se apleacă doar asupra relațiilor dintre ființările întinse, mai precis asupra „spațiului pur al geometriei care este decupat pornind de la spațiul mundan, sesizat în mod pre-teoretic"[36]. Geometria este doar o „onto-logie" material-regională; ea nu este o știință a formelor (logice) universale în care se așază lumea, ci doar o manieră discursivă de a surprinde articulațiile sub care apar cele văzute. Din multiplicitatea modurilor sub care este perceput obiectul (colorat, auzit, pipăit, văzut), nu este reținut decât aspectul vizibil, nu și cel care ține de durata lucrului. Tocmai prin acest tip de „reducție" aplicată asupra obiectelor vizuale, prin care dimensiunea temporal-istorică este pusă între paranteze, geometria ajunge la obiectele ei anistorice, eterne.

Pentru Platon, aceste idealități matematice sunt așezate într-o lume eternă, ruptă de empirie. În schimb, la Aristotel, nu există un hău între realitatea ideală și aparențele sensibile. În concepția sa „hilemorfistă", formele și senzațiile nu pot fi despărțite. „Părintele științelor" subliniază deseori că „posibilitatea de abstracție nu implică deloc existența independentă a ceea ce este sau poate fi abstras"[37]. În cazul nostru, geometrul nu dă seamă de statutul ontologic al obiectelor matematice, el nu trebuie decât să degajeze relațiile ce se stabilesc între acestea, fără a presupune existența necesară (și ideală) a acestor idealități: „geometrul nu trage nicio concluzie din existența liniei particulare despre care vorbește, ci din ceea ce ea semnifică" (*Analitica secundă*, I, 10, 77a). Cât despre materialitatea figurilor ori despre locul lor în ordinea ființei, aceste lucruri țin mai curând de fizician ori de metafizician, precizează Stagiritul.

---

[34] E. Husserl, *Studien zur Arithmetik und Geometrie*, ed. cit., p. 216 și p. 312.

[35] *Ibidem*, p. 216.

[36] Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, *Gesamtausgabe*. Bd. 24, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1975, p. 17.

[37] Stephen Körner, *Introducere în filosofia matematicii*, ed. cit., p. 24.

Poziția aristotelică ne va fi utilă în continuare, pentru că sesizează eroarea principală a viziunii platonice, după care geometria descrie niște entități eterne ce s-ar manifesta „din exterior" (coborând din „cerul platonic") fără să fie înrădăcinate în proprietățile structurale ale naturii[38]. Vom arăta în continuare de ce geometria nu poate fi considerată doar sub chipul unui aparat logico-formal, ci sursele ei trebuie cercetate pornind de la solul experienței sensibile, de la modul în care are loc trecerea la limită a „tipurilor sensibile".

6. SCRIERE ȘI TRADIȚIE

Am vorbit până acum despre obiectele ideale ale geometriei ori despre necesitatea unor „sinteze de identificare" fără să insistăm asupra unui moment esențial în procesul idealizării matematice – *limbajul*. O funcție esențială a limbii rezidă în *comunicare*. Experiențele lumii cotidiene sunt mediate de limbaj; acesta ține locul lucrurilor și persoanelor absente, înmagazinează, păstrează și transmite generațiilor următoare diverse trăiri și semnificații. Nu întâmplător, s-a spus că „prin limbă poate să ia ființă într-o clipă o lume întreagă"[39]. Limba este și mediul prin care idealitățile sensibile, dar și cele matematice sunt conservate. Ce importanță ar mai avea pentru geometrul Thales că a găsit un raport invariant între laturile triunghiului dacă rezultatul său n-ar putea fi transmis, în mod univoc, și celorlalți? Doar în mediul limbii ne regăsim umanitatea, observă Husserl, deoarece limba este baza oricărei experiențe intersubiective. A trăi în orizontul lui „noi" înseamnă a ne putea exprima (și, reciproc, a putea să-i înțelegem pe ceilalți) în mod inteligibil și a putea co-semnifica lucruri identic-obiective pentru toți membrii comunității[40].

Funcția limbajului nu se reduce, așa cum arată și Gonseth, doar la faptul unei *comunicări intersubiective*. Primim zilnic informații dinspre mediu, informații pe care le exprimăm și le traducem în vorbire. Însă nimic nu ne garantează că datele primite sunt traduse în mod fidel de expresia lingvistică. Dimpotrivă, într-o modelare cibernetică, se poate susține că „limbajul este o nouă punere în formă *sui generis* (un nou codaj) a substanței informaționale la care subiectul este capabil să parvină"; altfel spus, limbajul are darul de a reelabora și îmbogăți datele brute[41]. Gândirea noastră nu funcționează decât ca „fenomen de limbaj" (Richir), prin care livrăm o lume „gata făcută". Ca „instituție simbolică" de prim rang, limba ne oferă un „fenomen de lume" deja *decupat* după structurile și semnificațiile lingvistice, ascunzând raporturile originare ale lumii ca simplu fenomen. În această comunitate de semnificații, în limba meșteșugarilor și arhitecților antici ghidați de scopuri finite, aici trebuie să căutăm „protoinstituirea simbolică a geometriei"[42].

---

[38] Philip Kitcher, *The Nature of Mathematical Knowledge*, ed. cit., p. 106.

[39] P.L. Berger, Th. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt, S. Fischer, 1970, p. 41.

[40] E. Husserl, *L'origine de la géometrie*, ed. cit., p. 408.

[41] F. Gonseth, *Limbă și metodă*, în idem, *Filosofia deschisă*, trad. și antologie de V. Tonoiu, vol. II, București, Editura Științifică, 1995, p. 521 și p. 531.

[42] Marc Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*, Grenoble, J. Millon, 1990, p. 346–347.

Lumea preştiinţifică este o lume a „lucrurilor", în care, datorită unui praxis ştiinţific, decupăm şi reţinem anumite forme din lumea vieţii, pe care, privilegiindu-le, le reluăm apoi de mai multe ori după cerinţele activităţilor practice. De exemplu, datorită necesităţii şlefuirii, vom privilegia liniile drepte şi suprafeţele plane. În aprecierea anumitor cantităţi, în aproximarea ariei unor suprafeţe, vom avea nevoie de o artă a *măsurării,* ce reclamă, la rândul ei, nişte invarianţi după care să putem compara mărimi diverse. Toate aceste etaloane spaţio-temporale sunt idealizate, devenind obiecte ideale – obiecte ce vor putea fi gândite de oricine în orice context[43]. În loc de „un picior" sau „un cot", vorbim de o valoare precisă, de „X metri", măsurabili în mod exact.

Măsurarea presupune ideea unui etalon exact şi a unor forme spaţiale perfecte (spaţiu perfect plan, linie perfect dreaptă). Pentru a ajunge aici, e nevoie de trei momente care articulează ceea ce Marc Richir numeşte „protoidealizarea geometrică". Primul moment este cel în care structurile naturii se arată ca atare „pentru sine". Este cazul trasării unei figuri fără un scop prestabilit, această trasare fiind un gest posibil dintr-o infinitate de acţiuni pe care le-am fi putut întreprinde. Prin „reflecţia" asupra acestui gest, el va fi reţinut şi numit: noua creaţie va fi botezată (am trasat un „triunghi" sau un „cerc"). Mai apoi, relaţiile pur *fenomenale* sunt refăcute, având în minte o formă determinată (cu o denumire clară) pe care vrem să o reluăm în scopurile noastre finite de zi cu zi; redesenarea figurii este acum anticipată de o formă *determinată* care ghidează gestul trasării. Urmează ultima etapă a protoidealizării geometrice, „dedublarea în oglindă" a formelor din cadrul activităţilor cu scopuri limitate. Triunghiul pe care îl redesenez îmi iese ca acela iniţial în măsura în care este de fapt o reflexie a triunghiului ideal, modelul pentru toate triunghiurile desenate vreodată. Astfel se nasc, prin *protoidealizare,* unităţi de sens ce reprezintă entităţi eterne şi „fixate" (ideale). Nu mai avem un singur tip de figură, ci două: figura ideală (modelul mintal) şi figura trasată efectiv[44].

Dar ce valoare poate să aibă un obiect ideal constituit în mintea unui inventator, de vreme ce el nu poate fi împărtăşit celorlalţi şi, mai departe, reluat în construcţia unor idealităţi mai complexe? Idealizarea matematică nu se reduce la activitatea reflectantă (de „trecere la limită"), ceea ce am numit „protoidealizare". Instituirea obiectelor geometrice presupune şi o acţiune activă a limbajului, prin care putem relua (reactiva) idealităţile, prin care acestea devin un bun comun pentru întreaga comunitate, aşa încât orice persoană, din orice epocă, să poată reactiva idealităţile conservate de limbajul geometriei. Este deci nevoie de un limbaj univoc inteligibil indiferent de limba maternă, eliberat de facticitatea limbii comune. Un „*limbaj transcendental*", i-am putea spune, înţelegând aici o structură intersubiectivă, anistorică şi preculturală prin care se conservă şi se transmit (ca tradiţie) idealităţile şi adevărurile matematice[45]. Caracterul formal al limbajului, uşor de tradus de la o cultura la alta, asigură perenitatea ştiinţei.

---

[43] E. Husserl, *L'origine de la géometrie,* ed. cit., p. 424–425.
[44] Cf. M. Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*, ed. cit., p. 350.
[45] Cf. J. Derrida, *Introduction,* în E. Husserl, *L'origine de la géometrie*, P.U.F., 1974, p. 58–76.

Dar acest caracter al limbajului bazat pe simboluri implică *scrierea*, elementul ce împlineşte „eliberarea" idealităţilor de factual şi asigură comunicarea virtuală, peste generaţii. Scrierea „asigură tradiţionalizarea absolută a obiectului, obiectivitatea sa ideală absolută, adică puritatea raportului său la o subiectivitate transcendentală universală"[46], observă Derrida. Prin procesul de fixare în scriere a idealităţilor geometrice, acestea câştigă o independenţă relativă faţă de împrejurările în care sunt tematizate şi exprimate. Ele nu sunt legate de condiţiile actualizării lor (de limbajul prin care devin actuale), astfel că, prin generalitatea lor, idealităţile geometrice îşi şterg originea lor empirică. Obiectele matematice *par* să existe în afara oricăror reprezentări şi fenomene sensibile, fapt ce le conferă acea consistenţă ontologică din filosofia platonică[47]. Totuşi, în mod real, idealităţile nu pot exista în afara limbajului (a experienţei cotidiene a gândirii), dar nici nu pot fi reduse la acesta: „idealitatea nu este nici primă, nici secundă în raport cu înţelegerea (*Verstehen*) langajieră, idealitatea emerge din această comprehensiune"[48].

Observaţia din urmă trebuie corelată cu tendinţa, prezentă atât la Platon, cât şi în demersurile de fundare logicistă a matematicii, de a reduce geometria la o înlănţuire de enunţuri pur logice. Această abordare pleacă de la faptul că idealităţile matematice sunt păstrate şi transmise într-un limbaj ştiinţific exact, ce apare, la o primă privire, ca un sistem logico-formal, un sistem automat ce funcţionează în mod tautologic. Reducând evidenţa matematicii la evidenţa logică, reducem însă geometria la axiomatica pură, la calculul logic; semanticul este comprimat în sintaxa logică. În ciuda încercării de „autonomizare" (şi automatizare) logică a ştiinţelor, acest fapt nu este cu putinţă, căci orice idealizare are sens şi ne apare ca evidentă în măsura în care este susţinută de experienţa mundană, singura ce poate să dea viaţă ştiinţelor.

Pentru fenomenolog, naşterea şi funcţionarea geometriei nu pot fi reduse la efectivitatea unui sistem logic deductiv. Pentru că geometria se înrădăcinează nu doar în logic, ci şi în structura eidetică a lumii naturale. În formularea mai riguroasă a lui M. Richir, producţia idealităţilor geometrice este „o manieră de a ritma într-un timp/spaţiu al conştiinţei nişte *Wesen* (esenţe de limbaj, material preştiinţific ce poartă în sine o dimensiune *fenomenală* întotdeauna uitată – n.n., V.P.) care vor putea deveni nişte «fiinţe» geometrice"[49]. Aceasta nu înseamnă că analiza fenomenologică a geometriei are dreptul să ignore virtuţile formatoare şi creatoare ale limbajului ştiinţific. Limbajul idealităţilor nu este în fond o simplă construcţie psihică, ci o instanţă operantă ce suscită co-producerea idealităţilor transtemporale. Atunci când facem matematică, transgresăm planul psihic (individual, momentan) şi intrăm prin puterea operantă a limbajului matematic într-o nouă ordine – una obiectivă, aceeaşi pentru toate timpurile, care leagă simultan, în eul activ, prezentul şi trecutul[50].

---

[46] *Ibidem*, p. 84.
[47] M. Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*, ed. cit., p. 283-284.
[48] M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur* L'origine de la géometrie *de Husserl*, ed. cit., p. 27.
[49] M. Richir, *op. cit.*, p. 313.
[50] M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 53–56.

În concluzie, limba îndeplineşte două funcţii esenţiale în relaţia sa cu idealităţile geometrice: este mediul în care, prin aportul limbajului comun, sunt fixate în mod riguros nişte „idealităţi sensibile", nişte sensuri identice, dar tot limba este cea care asigură „comunicarea virtuală", permanenţa idealităţii, chiar şi atunci când ea nu este subiect de conversaţie sau de calcul[51].

7. GEOMETRIA EUCLIDIANĂ

Geometria euclidiană este considerată de către Husserl (şi nu numai) drept „prima ştiinţă" în sensul riguros al cuvântului. Ea se naşte prin trecerea de la geometria practică a babilonienilor la cea teoretico-deductivă a grecilor. Dacă primii oferă o bogăţie de metode algoritmice şi constructive ca procedee particulare de calcul, cei din urmă găsesc metode universale de demonstraţie şi deducţie, căci grecii manifestă, aşa cum am văzut, un real interes pentru metoda deductivă şi pentru rigoarea şi validitatea logică[52].

Pasajul dinspre geometria „empirică" spre cea „teoretică" nu se săvârşeşte peste noapte. Nu putem vorbi despre un salt brusc de la o tehnică a manipulărilor figurilor geometrice la un sistem axiomatic. Geometria euclidiană nu este o ştiinţă tehnică în care să conteze doar evaluările numerice şi aplicabilitatea teoremelor[53], iar metoda „deductivă" nu este una pur sintactică, pur logică. Dimpotrivă, raţionamentul matematic al geometrilor greci trădează în mod vădit originea geometriei, pentru că demonstraţiile lor se bazează în mod expres pe construcţii (deci pe nişte acţiuni umane practice) şi pe „vizualizări". O teoremă, o axiomă ori o definiţie nu sunt evidente doar pentru că respectă principiile logice de derivare şi de construcţie a enunţurilor valide, ci mai ales datorită posibilităţii construcţiei unor figuri concrete care demonstrează empiric evidenţa matematică. Chiar şi algebra va fi supusă acestei probe a „vizualizării" (ex.: folosirea numerelor figurative la pitagoreici), iar relaţiile algebrice vor fi demonstrate prin construcţii geometrice[54].

În figura 1, se poate observa cum relaţia „$(b - c)^2 = b^2 - 2bc + c^2$" poate fi demonstrată pe cale constructiv-geometrică: construind pătratele ABCD de latură b şi MNRB de latură c, vom putea *vedea*, în mod clar, ca şi *consecinţă a construcţiei*, că $(b - c)^2$, aria pătratului QNPD, este într-adevăr egală cu diferenţa dintre b^2, aria pătratului ABCD, şi 2bc, cele două arii ale dreptunghiurilor AQRB şi MBCP, la care adăugăm c^2, adică aria pe care am scăzut-o de două ori.

Elementele lui Euclid sunt un bun prilej de confirmare a poziţiilor teoretice susţinute în capitolele anterioare. Euclid, povesteşte Proclos, „era de convingere platonician, aşa că şi-a fixat ca scop al întregii opere a *Elementelor* reconstruirea

---

[51] *Ibidem*, p. 28.

[52] Cf. Jeremy Grey, *Idei despre spaţiul euclidian, neeuclidian şi relativist*, Bucureşti, Editura All, 1998, p. 15.

[53] Cf. D. Jánicaud, *La puissance du rationnel*, ed. cit., p. 179.

[54] Cf. J. Grey, *op. cit.*, p. 28–29.

aşa-numitelor figuri platonice" (cele cinci poliedre regulate din *Theaitetos*)[55]. Parcursul sistemului euclidian este jalonat de definiţii, postulate (axiome) şi propoziţii (teoreme).

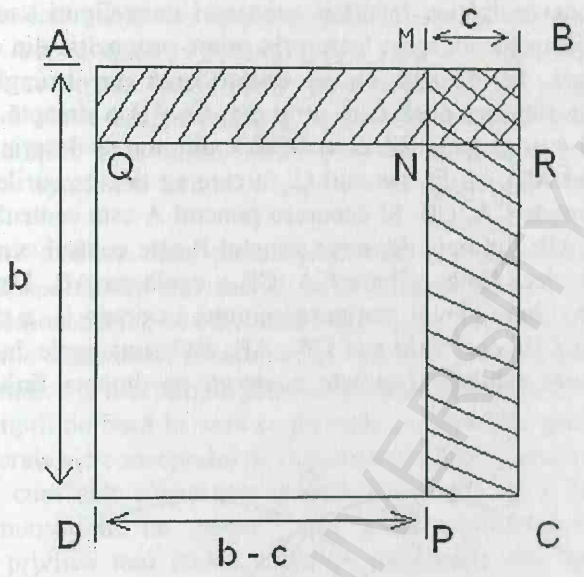


Fig. 1 – *Demonstraţia geometrică a relaţiei algebrice* $(b - c)^2 = b^2 - 2bc + c^2$.

Prima definiţie (*horos*) din *Elemente* este formulată astfel: „Punctul este ceea ce nu are nicio parte". Dacă la Aristotel, punctul este ceva indivizibil cu o poziţie dată, pentru Parmenide şi Platon, punctul geometric se defineşte ca ceva fără dimensiuni şi deci diferit de orice obiect sensibil. Primul pas în procesul de „trecere la limită" este făcut: plecând de la obiectele sensibile de dimensiuni minime pentru ochiul liber, facem un salt înspre punctul fără nici o dimensiune (aspaţial) – „punctul" ca element geometric. Mărturia acestei „treceri la limită" este chiar limbajul geometriei, căci termenul *stigma* (care ar indica o împunsătură, deci ceva mundan), folosit de Aristotel pentru „punct", a fost înlocuit, datorită influenţei lui Platon, cu *semeion*, care înseamnă „semn", tocmai pentru a indica irealitatea punctului"[56].

Cele spuse până acum confirmă ipotezele de lucru ale fenomenologiei geometriei: idealităţile provin din câmpul praxisului, al acţiunilor cotidiene, fapt confirmat de noţiunea incipientă a punctului, aceea de „împunsătură". Idealizarea matematică presupune producerea unui obiect ireal, nonexperimentabil, dar identic pentru toţi. Noutatea excepţională adusă de această „abstractizare" constă în faptul că noile „fiinţări" matematice sunt sensuri ideale ce se conservă indiferent de traducerile empirice, astfel încât nu are niciun rost să divizăm firul de nisip, pentru că punctul ideal nu va fi găsit în empirie, el este doar o anticipare, o „trecere la

[55] Citat după Euclid, *Elemente*, trad. şi adnotări de V. Marian, vol. I, Bucureşti, 1939, p. 180.
[56] V. Marian, *Adnotări*, în *ibidem*, p. 200.

limită"[57]. Iar „dacă dorim să începem să geometrizăm, trebuie să admitem existența ideală a acestei ființe «ce nu are nicio parte»: aceasta este propunerea lui Euclid"[58].

Dacă în cazul definițiilor nu avem tot timpul nevoie de figuri geometrice, în cazul propozițiilor, trasarea unor desene constituie principalul temei în „demonstrarea" adevărului ori falsității existenței unor figuri sau a unor relații geometrice. Să exemplificăm acest lucru prin prima propoziție din cartea I (cf. fig. 2): „Pe o dreaptă finită dată să se construiască un triunghi echilateral". Demonstrația se desfășoară după cum urmează: fie AB o dreaptă finită dată; „se descrie cu centrul A și distanța BA cercul BCD; din nou se descrie cu centrul B și distanța BA cercul ACE și din punctul C, în care se taie cercurile; să se ducă la punctele A, B dreptele CA, CB. Și deoarece punctul A este centrul cercului CDB, AC este egală cu AB; din nou, deoarece punctul B este centrul cercului CAE, BC este egală cu AB; deci fiecare dintre CA, CB e egală cu AB. Dar cele egale cu aceeași sunt egale și între ele (cf. noțiunea comună / axioma 1.- n.n., V.P.); deci și CA este egală cu CB; deci cele trei CA, AB, BC sunt egale între ele. Așadar triunghiul ABC *este* echilateral și este *construit* pe dreapta finită AB, ceea ce trebuia făcut."[59]

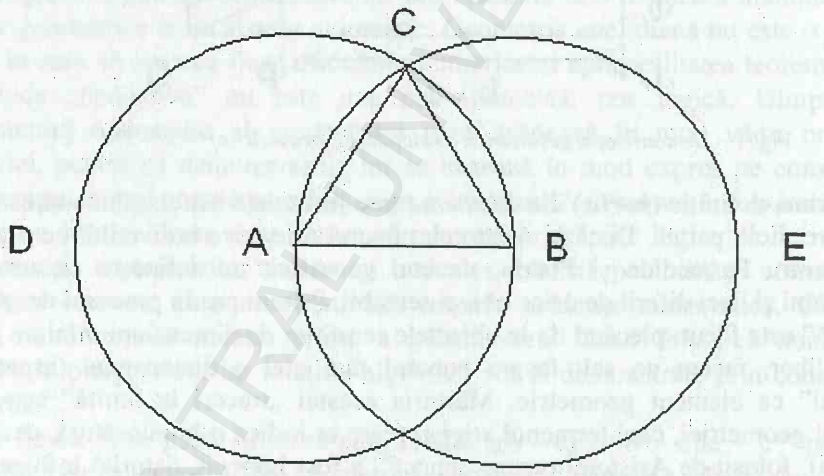


Fig. 2 – *Construcția unui triunghi echilateral.*

Să observăm, mai întâi, prezența metodei vizual-constructive în demonstrația matematicii antice. Orice „ființare matematică" trebuie să fie construită din alte elemente (*stoicheia*) anterior definite. Sistemul euclidian păstrează ceva din specificul domeniilor practice ale vremii. La fel cum orice nouă idealitate geometrică capătă ființă doar dacă poate fi edificată pornind de la celelalte „elemente" matematice, și arhitectul proiecta edificiul pornind de la elementele de subansamblu. Chiar dacă se face apel la propoziții, definiții și axiome anterioare,

[57] D. Janicaud, *op. cit.*, p. 181.
[58] *Ibidem*, p. 181–182.
[59] Euclid, *Elemente*, vol. I, ed. cit., p. 7.

demonstrația este preponderent intuitivă, pentru că nu există o deducție formal-logică în desfășurarea sistemului euclidian. De exemplu, în demonstrația propoziției 1, lipsește demonstrația prealabilă a faptului că cele două cercuri s-ar intersecta în mod necesar într-un punct. Geometria antică se bazează, așadar, pe fapte observabile intersubiectiv. Raționamentul euclidian constă în găsirea unor reguli (de observare, comparare, măsurare) prin care să se determine dacă o figură (relație) poate fi construită. Justificările geometriei vin din experiența sensibilă, căci „noi nu știm nimic despre spațiu și formele geometrice în afara cunoașterii noastre a posibilităților de a mișca lucruri dintr-un loc în altul, a modului în care lucrurile «umplu» spațiul, a felului în care ele se «potrivesc» împreună unul cu altul"[60].

Am pomenit mai sus cum, pentru propoziția 1 a sistemului euclidian, nu a fost demonstrată necesitatea intersecției celor două cercuri. Această lacună vine chiar din stilul demonstrației, ce nu constă într-o deducție axiomatică, *sintactică*, ci într-o demonstrație *semantică*: postulatele și axiomele nu sunt simple definiții ale obiectelor matematice și nici simple premise axiomatice pentru o viitoare deducție. „Ele includ asumpții de bază în ceea ce privește construcțiile geometrice posibile, presupoziții generale ale conceptului de demonstrație în geometria sintetică"[61].

Am văzut cum atât construcția (partea intuitivă), cât și limbajul (punctul devine din „împunsătură" un „semn") stau la baza primului sistem geometric închegat. La o privirea mai atentă, chiar și construcția este subsumată limbii. Intersecția celor două cercuri era de la sine înțeleasă, era tacit asumată prin tipul de formulare a problemei. Direcția demonstrației geometrului este deja conținută în formulele limbajului ideal. Acesta deschide, într-un soi de pre-înțelegere, un orizont infinit de posibile construcții și demonstrații. Expresia prin care definim forma geometrică numită „triunghi" „demonstrează" deja proprietățile triunghiurilor sale, conține o potențialitate de note și relații care urmează să fie explicitate. Idealitatea pe care o numim „triunghi" nu este așadar un concept rezultat în urma unei inducții empirice, a comparării proprietăților mai multor triunghiuri[62]. Limbajul geometric nu este un simplu set de simboluri ajutătoare, ci este chiar motorul idealizării. Limbajul *Elementelor* nu limitează, ci, dimpotrivă, deschide un câmp infinit pentru definirea *a priori* a realității, pentru structurarea spațiului ideal, deschis la noi remanieri, extensii și corecții[63]. Limbajul geometriei euclidiene ne constrânge până la urmă să reformulăm experiența comună în termeni matematici. Când vrem să cumpărăm un covor sau să măsurăm un teren, soluțiile vin din regândirea și reformularea acestor probleme practice în termeni matematici, în limbajul idealităților geometrice. Plecată din nevoi practice, geometria revine pentru a rezolva alte probleme practice. Preocuparea

---

[60] Pirmin Stekeler-Weithofer, *On the Concept of Proof in Elementary Geometry*, în M. Detlefsen (ed.), *Proof and Knowledge in Mathematics*, London, Routledge and Kegan Paul, 1992, p. 153.

[61] *Ibidem*, p. 136.

[62] Vezi Gérard Granel, *Ecrits logiques et politiques*, Paris, Galileé, 1990, p. 99–109.

[63] D. Janicaud, *op. cit.*, p. 185.

fenomenologului este de a demonstra că idealitățile geometrice (și matematice, în general) se nasc din așa-numita „lumea a vieții", din câmpul preocupărilor practice, și nu sunt nici idei platonice, nici pure creații lingvistice.

8. CONCLUZIE

În secolul al XIX-lea, Lobacevski considera că „întreaga geometrie se bazează pe măsurare și pe dependența funcțională de o mărime sau alta și, prin urmare, trebuie descrisă, pe bună dreptate, în limbajul analizei matematice diferențiale"[64]. Cu alte cuvinte, relațiile spațiale ar putea fi reduse la limbajul matematicii pure. De aici, până la a susține posibilitatea formalizării complete a geometriei (Hilbert) într-un sistem axiomatic – ale cărui evidențe sunt obținute „mecanic" (sintactic), în afara vreunei referințe (semantice) la realitatea perceptivă – nu mai este decât un pas. Ca reacție la acest mod reductiv de tratare a geometriei, matematicianul român Imre Toth amintește că „obârșia latentului și cumulatoriului proces al geometriei se află, cum îi arată numele, în pământ"[65] (*geo-metria* = măsurarea pământului). Altfel spus, relațiile ideale ale geometriei se originează în experiența practică; ele nu sunt doar relații logice, simple asocieri de semne, ci sunt reflexe ale unei ordini impuse de comerțul cu lucrurile, de relațiile dintre organismul uman activ și lumea ambientală.

În concluzie, nașterea idealităților matematice și a spațiului geometric, în special, presupune o *dublă întemeiere*: geometria necesită, pe de o parte, un limbaj constrângător din punct de vedere logic, un discurs rațional univoc, un *logos* care să asigure valabilitatea apodictică a teoriei științifice, iar pe de altă parte, geometria trebuie să aibă o „materie" asupra căreia să-și desfășoare activitatea logico-idealizantă – un *spațiu fenomenal* (decupat deja de acțiunile pragmatice) care trebuie să hrănească activitatea științifică idealizantă. Geometria nu se reduce la un artefact logic ce se dezvoltă de la sine, într-un mod autarhic, pentru că umilele ei începuturi se regăsesc într-o cunoaștere „protogeometrică", obținută în urma manipulării și măsurării lumii, a căutării unor relații constante în lumea fenomenală care „alimentează" de fapt idealizarea matematică.

[64] Jeremy Grey, *Idei despre spațiul euclidian, neeuclidian și relativist*, ed. cit., p.167.
[65] Imre Toth, *Palimpsest*, București, Editura Humanitas, 1995, p. 14.

BCU IASI CENTRAL LIBRARY

FENOMENOLOGIA CUNOAŞTERII LA ERNST CASSIRER

CLAUDIU BACIU

Dacă în lucrarea sa de tinereţe *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* cercetările lui Ernst Cassirer au avut ca premisă faptul că structura fundamentală a cunoaşterii umane se dezvăluie acolo unde ea a atins cea mai înaltă treaptă de dezvoltare, respectiv cea mai înaltă treaptă de „necesitate" şi de „generalitate", adică în ştiinţa matematică a naturii[1], ulterior autorul german îşi modifică această înţelegere a „cunoaşterii". Modificarea aceasta nu înseamnă însă o abandonare a rezultatelor obţinute în lucrarea menţionată anterior, ci integrarea lor într-o perspectivă mult mai vastă, în care cunoaşterea ştiinţifică nu mai este modelul însuşi al cunoaşterii, ci reprezintă doar o componentă a activităţii „simbolice" care-l defineşte pe om în general, o componentă în care, într-adevăr, ceea ce era implicit în celelalte domenii ale spiritului – activitatea simbolică, ca activitate sintetică în general – apare acum într-o manieră explicită.

După cum se ştie, Cassirer este considerat un neokantian, cu alte cuvinte gândirea lui este marcată profund de spiritul şi tematica filosofiei kantiene. Neokantianismul său este însă unul aparte. În celebra *Dispută de la Davos* Martin Heidegger chiar pare să-i reproşeze această apartenenţă, reproş care are în vedere faptul că acest curent de gândire interpretează filosofia kantiană în sensul de teorie a cunoaşterii ştiinţifice[2], de ceea ce ulterior va fi considerat „epistemologie". După Heidegger, intenţia lui Kant este mult mai profundă decât aceea de a fi o simplă întemeiere a ştiinţei, miza întreprinderii sale fiind de fapt întemeierea ontologiei înseşi[3]. Cassirer răspunde la această critică spunând că el însuşi este preocupat de problematica *imaginaţiei productive*[4], un concept central al filosofiei kantiene, a cărui valabilitate nu rămâne în nici un caz circumscrisă doar la nivelul cunoaşterii ştiinţifice. Aceasta din urmă reliefează doar în cel mai înalt grad activitatea acestei facultăţi originare a spiritului uman, fără însă a o epuiza. Rolul pe care o asemenea facultate îl primeşte în filosofia kantiană derivă din punctul ei general de vedere: lucrurile cu care avem de-a face în experienţa noastră nu sunt lucrurile însele, ci reprezintă doar *fenomene*. Ele nu sunt nişte „iluzii" însă, ci constructe ale spiritului uman, constructe marcate de necesitate şi de universalitate. Datorită acestor

---

[1] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, dritter Teil, *Phänomenologie der Erkenntnis*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, p. V.

[2] „Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger", în M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991, p. 275.

[3] Idem.

[4] Idem.

atribute, experienţa noastră nu se destramă în aburul unei subiectivităţi arbitrare, ci se cristalizează într-o activitate coerentă şi unitară, care, nemaiavând la bază o substanţă exterioară care s-ar reflecta în mod miraculos în interiorul gândirii, reprezintă expresia manifestării unei „imaginaţii productive". Fenomenele sunt rezultatul acestei imaginaţii, prezentă atât la nivel sensibil, în coagularea intuiţiei pure a spaţiului şi timpului, cât şi la nivelul intelectului, în schematismul acestuia.

Caracterul fenomenal al lumii nu are însă în vedere, la Kant, doar sfera exteriorităţii, ci şi sfera interiorităţii, sinele nu poate fi cunoscut decât tot în calitate de fenomen. Acesta este de altfel şi motivul pentru care Kant va respinge orice pretenţii de cunoaştere a unei substanţe spirituale prezente în om: Eul simplu pe care-l sesizăm prin gândire, nu este o substanţă nepieritoare, cum vroia metafizica tradiţională, ci doar o simplă „reprezentare". „Autocunoaşterea" nu mai vizează o substanţă reală prezentă în noi, ci vizează mai degrabă actele prin care cunoaşterea are loc, şi anume actele „sintetice" ale gândirii. Aceste acte sunt cele care, la Kant, vor crea obiectul cu care avem de-a face. Astfel, deja la Kant nu mai există un „subiect" în sensul tradiţional al termenului, „subiectul transcendental kantian" nefiind altceva decât totalitatea actelor sintetice. Tocmai de aceea, cercetarea kantiană nici nu poate fi altceva decât o „critică", respectiv o investigare a limitelor şi a valabilităţii produselor acestor acte, respectiv a cunoştinţelor noastre. Analiza cunoaşterii dobândeşte prin aceasta un caracter fenomenologic, în măsura în care nu doar obiectul extern este privit ca fenomen, dar însuşi subiectul uman ca atare. Cunoaşterea umană este nu doar în privinţa obiectului ei una fenomenală, ci chiar natura ei impune rămânerea la nivelul actelor care o compun şi renunţarea la orice investigare a suportului lor metafizic. Subiectul, ca totalitate a actelor sale, nu va putea fi cunoscut decât prin activitatea sa, activitate în care actul şi obiectul său sunt indisociabile. Din acest punct de vedere, *fenomenologia*, ca metodă, devine o paradigmă a întregii filosofii postkantiene.

Atunci când Cassirer îşi descrie propria abordare în ultimul volum al *Filosofiei formelor simbolice* drept o „fenomenologie a cunoaşterii", el nu foloseşte acest termen în sensul său modern, husserlian, ci îl foloseşte în sensul lui Hegel, respectiv ca prezentare a succesiunii dezvoltării spiritului, ca prezentare a succesiunii necesare a cunoaşterii umane. Cu toate că ambele perspective se menţin în sfera „fenomenalităţii" cunoaşterii, tipul husserlian de fenomenologie caută o structură eidetică universală, în timp ce fenomenologia hegeliană este interesată de formele (*Gestalten*) pe care cunoaşterea umană le parcurge pe drumul devenirii ei ca şi cunoaştere a Absolutului (o cunoaştere care, în mod paradoxal, consideră că substanţa realului, Absolutul, poate fi cunoscută numai în fenomenul ce apare conştiinţei). Recunoscând că „atunci când vorbesc despre o fenomenologie a cunoaşterii, eu nu mă asociez, în ceea ce priveşte întrebuinţarea acestui termen, modului său modern de utilizare, ci revin la acea semnificaţie fundamentală a ‚fenomenologiei' cum a fost ea stabilită de Hegel, şi pe care el a fundamentat-o şi a legitimat-o ştiinţific"[5], Cassirer vede în cunoaşterea ştiinţifică doar una dintre

[5] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, dritter Teil, *Phänomenologie der Erkenntnis*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, p. VI.

„formele" conştiinţei, şi anume o formă ultimă. Aceasta nu înseamnă că el admite o dezvoltare a spiritului în sensul hegelian al termenului. Şi asta pentru că ideea unei „unităţi" a spiritului a fost abandonată după Hegel. De-acum spiritul nu mai este considerat ca fiind o desfăşurare „sistematică" atotcuprinzătoare, în care fiecare domeniu să derive dintr-un domeniu anterior şi să fie legat organic de el, ci caracterul „sistematic" este localizat în interiorul domeniilor spiritului, fără ca între ele să se mai poată stabili vreo unitate de tip deductiv. Ceea ce face originalitatea lui Hegel este, chiar dacă nu descoperirea dimensiunii istorice a fenomenului uman, totuşi elaborarea primului mare model articulat interior al acestui fenomen, respectiv a actelor care emerg unele din altele. Hegel reuşeşte să arate cum „formele" conştiinţei – acele perspective logice şi ideatice în care sunt înţelese obiectul şi subiectul la un moment dat – se presupun unele pe altele în succesiunea lor. Fenomenologia hegeliană, de la care, după cum am văzut, se revendică explicit Cassirer, înseamnă reliefarea perspectivei din care sunt înţelese obiectul şi subiectul pe fiecare treaptă a evoluţiei spiritului. Dacă deja la Hegel nu mai există un set limitat, bine definit al acestor unităţi sintetice (aşa cum erau ele la Kant, reunite într-un număr fix de categorii), la Cassirer conştiinţa se defineşte în întregime prin faptul sintezei: nu doar gândirea reflexivă este sintetică, ci deja percepţia însăşi operează (şi nu poate opera decât) sintetic. El consideră că această poziţie era susţinută deja de Kant, pentru care nu ar există un strat al senzaţiilor, ca pură materie a cunoaşterii, respectiv ca un strat în care orice principiu formal ar fi inexistent, ci doar că distincţia materie-formă a cunoaşterii are un sens dinamic, referindu-se, în cazul materiei cunoaşterii în genere, la ceea ce nu este *încă* sau nu mai este o substanţă a activităţii sintetice. Lărgind proiectul kantian de la tematica epistemologică la cultură în general, Cassirer cercetează modul în care operează principiul „pregnanţei simbolice" în marile domenii ale culturii, în limbă, în mit şi religie, în experienţa cotidiană (a omului secolului 20) şi în ştiinţă.

Cu toate că se revendică de la Hegel, Cassirer nu este însă nici pe departe un hegelian. Şi asta nu doar pentru că nu vede spiritul uman ca o desfăşurare sistematică şi unitară, ci mai ales datorită *funcţionalismului* său. Acest funcţionalism fusese deja elaborat în lucrarea sa de tinereţe *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. Potrivit lui, conceptele noastre nu reflectă nişte substanţe reale, dinafara cunoaşterii, ci sunt funcţii care permit orientarea cunoaşterii în experienţele noastre. Conceptul, ca funcţie, creează obiectul, în măsura în care el creează un anumit mod de a privi şi de a înţelege realitatea: „Căci orice funcţie, spune Cassirer, prezintă o lege universală, care, în virtutea valorilor succesive pe care le poate lua variabila, cuprinde sub sine deopotrivă toate cazurile particulare pentru care ea este valabilă. Dacă se recunoaşte acest lucru, pentru logică se deschide un domeniu de cercetare cu totul nou. Logicii bazate pe concepte-gen, care, aşa cum am văzut, exprimă punctul de vedere şi dominaţia conceptului de substanţă, i se opune acum *logica conceptului matematic de funcţie*. Domeniul de aplicare al acestei forme de logică nu este restrâns doar la matematică. Dimpotrivă, ea se extinde şi asupra domeniului cunoaşterii naturii: pentru că conceptul de funcţie conţine în sine deoptrivă schema generală şi modelul după care conceptul

modern al naturii s-a configurat în cursul dezvoltării sale istorice progresive."[6] Pentru Hegel, *Conceptul* păstra o semnificaţie substanţială, în măsura în care în interiorul formelor conştiinţei el era expresia subiectivă a unei identităţi unice a obiectului. Teza idealismului absolut, exprimată ca identitate dintre gândire şi fiinţă, făcea ca obiectul, în caracterul său *univoc*, să îşi găsească expresia adecvată, cvasi-nemijlocită, în conceptul gândirii. La Cassirer, conceptul nu mai reprezintă o expresie a obiectului în cunoaştere, ci o *regulă* de tip funcţional de constituire a claselor de obiecte.

Posibilitatea logică a funcţionalismului se corelează cu înţelegerea fenomenologică a cunoaşterii. Numai în măsura în care cunoaşterea este gândită principial ca fiind activă în elaborarea structurii obiectului propriu, determinându-l astfel ca obiect din interior şi neavând o condiţie pasivă, de simplă receptare a exteriorului, poate avea ea un caracter funcţional sub aspectul instrumentului ei, care este conceptul. Din acest punct de vedere, deja la Kant conceptul este gândit funcţional: „Toate intuiţiile, spune Kant, ca sensibile, se întemeiază pe afecţiuni, iar conceptele pe funcţii. Înţeleg însă prin funcţie unitatea acţiunii de a ordona reprezentări diverse sub una comună."[7] Dimensiunea funcţională a cunoaşterii intră după Kant într-un con de umbră, fiind din nou scoasă la suprafaţă de neokantianism, tocmai prin interogaţia sa cu privire la cunoaşterea ştiinţifică. În acelaşi context neokantian al analizei cunoaşterii ştiinţifice, redescoperă Cassirer funcţionalismul propriu ştiinţei: „Numai întrucât ştiinţa renunţă să mai ofere o imagine directă, senzorială a realităţii, ea poate prezenta această realitate ca o conexiune necesară de temeiuri şi consecinţe. Numai întrucât depăşeşte cercul a ceea ce este dat, ştiinţa îşi poate procura instrumentul intelectual pentru a prezenta legitatea a ceea ce este dat. Căci momentele pe care se sprijină ordinea legică a percepţiilor nu apar niciodată ca şi componente individuale în percepţie. Dacă sensul ştiinţei naturii ar consta în faptul de a repeta pur şi simplu realitatea care este dată în senzaţiile concrete, aceasta ar fi, într-adevăr, un efort zadarnic şi inutil: căci ce fel de copie, oricât de perfectă, ar putea egala în privinţa exactităţii şi a siguranţei originalul? Cunoaşterea nu are nevoie de o asemenea dublare, care ar lăsa neschimbată *forma logică* în care ni se prezintă percepţiile noastre. În loc să-şi imagineze o nouă existenţă în spatele lumii percepţiilor, care, cu toate acestea, ar fi construită numai din materialul senzaţiei, ştiinţa se mulţumeşte să construiască schemele intelectuale universal valabile, în care trebuie să poată fi prezentate complet relaţiile şi conexiunile percepţiilor. Atomul şi eterul, masa şi forţa nu sunt decât exemple ale unor asemenea scheme şi îşi îndeplinesc scopul cu atât mai bine cu cât mai puţin păstrează ele în interiorul lor din conţinutul percepţiei directe."[8] Treptat însă Cassirer înţelege faptul că acest funcţionalism nu este propriu doar

---

[6] E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Berlin, Verlag von Bruno Cassirer 1910, p. 27.

[7] Im. Kant, *Critica raţiunii pure,* traducere de N. Bagdasar şi E. Moisuc, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1969, p. 102–103.

[8] E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Berlin, p. 217–218.

ştiinţei, ci oricărui act al spiritului, de la cel mai elementar, percepţia, şi până la cel mai elaborat, exprimat prin cunoaşterea ştiinţifică. Întregul demers al *Filosofiei formelor simbolice* reprezintă încercarea de a arăta natura funcţională a diferitelor domenii ale spiritului, respectiv de a arăta că în toate activităţile sale, spiritul porneşte de la un divers pe care-l reuneşte într-o „reprezentare" integratoare, care nu este nici pe departe o reflectare nemijlocită a acelui divers, ci un aport subiectiv, un act spontan al cunoaşterii noastre. Din acest punct de vedere putem spune că următoarele rânduri reprezintă un adevărat program al filosofiei formelor simbolice a lui Cassirer: „În această dinamică, în caracterul permanent mişcător al spiritului, orice privire se transformă, potrivit unei vorbe a lui Goethe, imediat într-o observare, orice observare într-o reflecţie, orice reflecţie într-o reunire, astfel încât în cazul oricărei priviri atente îndreptate spre lume noi teoretizăm deja. În consideraţiile şi cercetările următoare va fi vorba de a întrebuinţa conceptul de ‚teorie' cu întreaga sa semnificaţie pe care aceste propoziţii ale lui Goethe din prefaţa la *Teoria luminii* i-o conferă. ‚Teoria' nu poate şi nu trebuie să se limiteze pentru noi la cunoaşterea ştiinţifică a lumii, cu atât mai puţin la un anumit punct culminant, remarcabil din punct de vedere logic, ci noi trebuie să o căutăm pretutindeni unde este prezentă în general o manieră specifică de formare, de ridicare la o anumită unitate de «sens»."[9] Instrumentul fundamental al analizei lui Cassirer îl reprezintă „simbolul", pe care el îl înţelege mai degrabă în sensul matematic al termenului, ca semn care îşi dobândeşte semnificaţia nu printr-o simplă raportare la un lucru exterior pe care-l semnifică, ci prin faptul că el este expresia unei reţele simbolice, a unei reţele de semnificaţii care emerge potrivit unui principiu comun care generează acea reţea de semnificaţii. Marile domenii ale spiritului (limba, mitul, arta, cunoaşterea ştiinţifică) sunt în acest sens „forme simbolice", domenii de formare simbolică a realului, adică de prelucrare a acestuia printr-o reţea specifică de semnificaţii. Însă ca forme simbolice, ele nu stau înaintea unui real existent „obiectiv", pe care doar l-ar interpreta potrivit propriilor legităţi, ci fiecare dintre ele creează propria realitate. De fapt, această creaţie este o „exprimare", este o transpunere, o ridicare a „diversului" în spaţiul semnificaţiei, care este propriu spiritului.

Prejudecata realistă consideră că omul are înaintea sa o lume cu totul lipsită de semnificaţii, la care am avea acces prin senzaţiile şi percepţiile noastre. Or, intenţia lui Cassirer este tocmai aceea de a arăta că nicăieri realitatea nu ne este dată ca realitate „pură", ci pretudindeni ea ne este dată simultan ca semnificaţie. Iar această semnificaţie nu se adaugă pur şi simplu la un strat „obiectiv", ci este organul însuşi care permite, în cazul fiecărei forme simbolice, elaborarea propriei realităţi. Realitatea ne este dată mereu ca fenomen de „expresie" (*Ausdrucksphänomen*[10]), ceea ce este echivalent de fapt cu prezenţa emoţiei în configurarea oricărei realităţi. În această expresie realitatea şi semnul se identifică, specificul fenomenului de expresie fiind acela că el nu cunoaşte distincţia dintre

[9] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, *ed. cit.*, p. 20.
[10] *Ibidem*, p. 73.

„imagine" şi lucru, dintre „semn" şi obiectul care stă pentru acel semn[11]. Actul originar de structurare a percepţiei umane îl vede Cassirer în sesizarea lumii ca un „Tu", ca o realitate *însufleţită*. Acest act îl regăsim la copii, ca şi la primitivi, el fiind fundamentul din care emerge ulterior restul ansamblului actelor simbolice. Întreaga imaginaţie mitică are la bază acest tip de raportare la realitate. În această percepţie originară omul primitiv nu percepe lucruri neînsufleţite, ci percepe fiinţe vii. Cassirer argumentează în continuarea acestei idei că, aidoma animalelor, copilul percepe, înaintea senzaţiilor, expresii precum ameninţarea sau bunăvoinţa[12]. El realizează prin urmare o diferenţă în aşa-zisul „haos" al senzaţiilor care, potrivit psihologiei tradiţionale, ar trebui să existe la acest nivel. Prin urmare, ceea ce noi sesizăm în mod originar în percepţie nu este o lume de lucruri neînsufleţite, obiective, ci este capacitatea însufleţită, vie, de a acţiona a ceea ce este în jurul nostru. Însă sesizarea acestei capacităţi nu ne este dată prin senzaţii, ci prin faptul că noi înţelegem expresia acestor lucruri, ceea ce se exprimă prin ele[13]. Alţi cercetători, precum L. Klages, fac din capacitatea de expresie, respectiv din faptul expresiei, o trăsătură universală a vieţii şi chiar a existenţei în general. Klages spune că tot ceea ce există şi cu atât mai mult tot ceea ce trăieşte se exprimă involuntar, se exprimă prin chiar faptul vieţuirii sale. Atâta vreme cât omul trăieşte în sfera percepţiei şi chiar a fanteziei mitice incipiente şi a limbii încă nedezvoltate, aceste expresii nu sunt fixate. Fixarea expresiei are loc prin prezentare (limbă şi mit)[14].

Pentru Cassirer, orice punere a realităţii nu are loc în mod pasiv, datorită unei reflectări neparticipative a realităţii de către om, ci punerea acestui real are loc prin intermediul unui *motiv* fundamental, care determină de la bun început întregul conţinut al realităţii. Acest motiv fundamental este, de pildă, în ştiinţă conceperea a tot ceea ce există ca un corp, respectiv în sens cartezian, ca substanţă întinsă. Pornind de la această determinaţie fundamentală, de la acest mod de concepere, ulterior are loc o înţelegere a oricărui fenomen cercetat pe baza acestei conceperi. Tot ceea ce se întreprinde ulterior în domeniul ştiinţei are loc prin diferenţierea tot mai accentuată a acestui motiv fundamental. Aceeaşi situaţie o vedem în toate domeniile experienţei. În artă, imaginea nu mai este privită ca fiind legată de ceva din afara sa, ci este privită în adevărul ei interior, intrinsec. Motivul este cel care articulează şi lumea mitului, ca percepere a realităţii ca fiind însufleţită. Acest motiv constituie propriu-zis *funcţia* care va asigura o anumită ordine şi organizare şi legitate în domeniul avut în vedere. În jurul său, experienţa va deveni o experienţă *unitară*, unitate care permite în acelaşi timp o evoluţie interioară, respectiv diferenţierea motivului iniţial.

Cassirer socoteşte că fenomenul expresiei, ca fenomen originar al conştiinţei, este momentul care permite de fapt conştiinţei să descopere lumea. Însă acest moment nu poate fi stabilit decât într-o manieră fenomenologică, el nu poate fi

---

[11] *Ibidem*, p. 108.
[12] *Ibidem*, p. 76–77.
[13] *Ibidem*, p. 86.
[14] *Ibidem*, p. 90.

explicat cauzal, pentru că astfel s-ar ajunge într-un cerc vicios. Fenomenul expresiei stă la originea conştiinţei, iar întreaga cultură umană se dezvoltă pe traiectoria deschisă de acest fenomen expresiv. „Cauzalitatea", în schimb, este un concept extrem de elaborat, care aparţine unei faze târzii a evoluţiei spirituale a umanităţii, ba mai mult, această fază şi această evoluţie s-au realizat în direcţia deschisă tot ceea ce a fost sesizat iniţial ca expresie de către conştiinţă[15]. Primul moment al acestei traiectorii este mitul, care şi el cunoaşte o evoluţie şi o dialectică: divinităţile se articulează din ce în ce mai clar, se elaborează un panteon în care divinităţile dobândesc funcţii din ce în ce mai precise, până când, treptat, conştiinţa trece într-o altă dimensiune, în dimensiunea teoretică. Cassirer susţine însă că această capacitate originară de a sesiza expresia nu dispare, ci ea rămâne şi în faze mai dezvoltate ale conştiinţei, de pildă în prezent, când noi sesizăm nemijlocit prezenţa unui „Tu" şi intenţiile acestuia, fără mijlocirea niciunui fel de raţionament.

Observăm că pentru Cassirer relaţia şi funcţia transformate aici în fapt de expresie permit ca un întreg domeniu să dobândească dintr-odată *un anumit relief*, să se structureze şi *să fie* deopotrivă datorită acestei expresivităţi. Putem spune că datorită acestei expresivităţi, ca act originar al spiritului uman, acest spirit nu trăieşte mai întâi într-o lume de lucruri pe care apoi încearcă să le cunoască şi să le sistematizeze, ci trăieşte într-o lume de impresii care-i *modelează* lumea. În spatele acestor impresii nu există nimic, pentru că ceea ce ar putea exista nu este decât o proiecţie teoretică *târzie*, proiecţie posibilă numai ca urmare a evoluţiei spiritului pe un traseu pe care l-a deschis expresia descoperită de spirit în jurul său. „Coagularea" lumii în obiecte, aşa cum o întâlnim noi, este un fenomen funcţional. Din diversul sensibil, datorită impresiei, se profilează pe fondul reprezentat de restul câmpului perceptiv un anumit obiect sau grup de obiecte. Acesta, datorită impresiei pe care o produce, devine un fel de organizator al restului câmpului, astfel încât dintr-odată, câmpul perceptiv capătă un profil, o „adâncime", de fapt o organizare. Această organizare este deopotrivă şi creatoare de semnificaţie. Ceea ce se profilează astfel proiectează asupra restului câmpului perceptiv o „semnificaţie" ivită prin chiar profilarea sa. Un copac, de pildă, înaintea căruia un primitiv trăieşte o experienţă numinoasă, articulează întregul spaţiu din jurul său, cât şi spaţiul în general. Limbajul joacă un rol de fixare în acest proces de articulare a lumii. Însă în momentul în care are loc o asemenea re-structurare a lumii, cele două momente nu mai sunt deloc expresia unui aceluiaşi conţinut. Subiectul şi obiectul s-au modificat, ceea ce ştie despre sine şi despre lume subiectul este cu totul diferit în prima fază de cea de-a doua.

La copii, arată Cassirer, numele lucrurilor este instrumentul prin care acestora li se fixează şi structurează lumea. Obiectele dobândesc formă şi persistenţă în momentul în care copilul deprinde numele acestora. Prin nume, acele obiecte ies din complexul lucrurilor neînsemnate din mulţimea de lucruri fără chip care-l înconjoară, pentru a trece în prim-plan şi a se fixa astfel ca forme stabile. Limba

[15] *Ibidem*, p. 108.

decupează astfel lucrurile din fondul perceptiv anonim. Cu ajutorul limbii se dezvoltă şi capacitatea atenţiei, întrucât, existând un asemenea instrument de fixare, lucrul poate fi menţinut în prim-planul conştiinţei. Lucrul dobândeşte acum o fiinţă concretă, pe care nu o avea anterior. Numele este astfel elementul care va permite ulterior stabilirea dualităţii dintre substanţa şi proprietăţile lucrurilor. Gândirea mitică nu cunoaşte încă o structurare a lumii în „lucruri" individuale şi proprietăţi, aşa cum se întâlneşte această structurare în gândirea teoretică. Aici separaţia dintre lucruri este mult mai atenuată, între lucruri având loc permanent treceri: „Tot ceea ce este ‚real' se poate încă transforma aici dintr-unul în altul"[16], spune Cassirer.

Fără a reveni la structura kantiană a subiectului transcendental, Cassirer admite o serie de invarianţi ai conştiinţei culturale a omului, în jurul cărora de altfel se şi structurează de fiecare dată analizele sale. Aceşti invarianţi (care sunt tocmai cei ai filosofiei kantiene, număr, spaţiu, timp, etc.) sunt utilizaţi potrivit principiului structurant al domeniului experienţei ales: „Anumite concepte – precum conceptul de număr, de timp, de spaţiu – reprezintă oarecum forme originare ale sintezei, care sunt necesare, în măsura în care în general o ‚multiplicitate' este adusă la ‚unitate', sau un divers este separat şi structurat potrivit anumitor forme. Însă această articulare nu are loc, aşa după cum am văzut, în acelaşi mod în toate domeniile; ci modalitatea ei depinde în chip esenţial de principiul structurant particular, activ şi dominant în fiecare domeniu."[17] Astfel, aceşti invarianţi sunt mai degrabă ei înşişi principii sintetice decât intuiţii sau categorii, cum era cazul la Kant.

După Cassirer, conştiinţa spaţiului este una originară, respectiv, nu se poate da (şi în orice caz el nu încearcă să producă) o prezentare a genezei acestei conştiinţe sau a apariţiei în conştiinţă a reprezentării de spaţiu din conţinuturi care sunt a-spaţiale. Dimpotrivă, el vrea să prezinte modul în care conştiinţa spaţialităţii se rafinează, cum are loc o trecere de la nivelul cel mai elementar al experienţei comune, la cel mai sofisticat al matematicii şi al fizicii. Pentru că spaţialitatea este o coordonată esenţială a percepţiei umane. În acest sens, Cassirer admite caracterul originar al spaţialităţii împreună cu Heidegger, pe care de altfel îl şi citează. Doar că, spune Cassirer, întreprinderea heideggeriană o depăşeşte pe a sa, în măsura în care filosofia formelor simbolice nu vrea să rămână la nivelul spaţialităţii originare a Dasein-ului, ci caută să urce spre o conştiinţă din ce în ce mai rafinată a spaţialităţii[18]. Ca „formă simbolică", spaţiul are caracteristica celorlalte forme simbolice, şi anume de a fi mai mult decât diversul şi de a reuni acest divers într-o *configuraţie* specifică. El este deci un mod de a organiza experienţa. Se poate remarca faptul că la Cassirer dispare aşadar celebra distincţie kantiană, de altfel tradiţională, dintre intelect şi sensibilitate în privinţa „localizării" formelor şi a funcţiilor simbolice. Important pentru Cassirer este în contextul filosofiei sale să prezinte caracterul *simbolic* şi funcţional al facultăţilor spiritului uman, de a prezenta faptul că în toate experienţele fiinţei umane, de la cele mai elementare la

[16] *Ibidem*, p. 142.
[17] *Ibidem*, p. P. 17.
[18] *Ibidem*, p. 174.

cele mai complexe (ştiinţa), este prezentă activitatea simbolică şi funcţională, adică activitatea de a proiecta în afară (de a „obiectiva") şi de a „vedea" în realitate configuraţii care depăşesc ceea ce este dat ca element sensibil nemijlocit. Modul de a organiza experienţa este în acest sens un atribut „apriori" al omului. În acest sens, nu se poate atribui o poziţie „sistematică" spaţiului, categoriilor, timpului, numărului. Chiar dacă par să aibă o anumită întâietate, ele nu sunt altceva decât concretizări ale funcţiilor de simbolizare, iar nu categorii sau existenţiali. Din acest punct de vedere, intenţia însăşi a filosofiei lui Cassirer nu este una sistematică, cât mai degrabă una de decupare a unui orizont propriu, de evidenţiere a faptului simbolicităţii complexe a fiinţei umane. El nu caută un „fir conducător" pentru găsirea elementelor prime ale acestor funcţii, precum Kant. Actul simbolic este unul de „ideaţie simbolică" spune Cassirer[19], înţelegând prin aceasta un veritabil act de „formare" a intuiţiei într-o anumită direcţie, iar nu doar de completare a ei. Acest act de formare aparţine, spune Cassirer, imaginaţiei productive, despre care Kant scria că este un ingredient necesar al percepţiei. Iar formarea se poate modifica, cu alte cuvinte modul de a privi datul empiric se poate transfoma, moment în care nu doar modalitatea privirii se schimbă, ci, împreună cu ea, şi conţinutul ei, lucrurile care sunt privite: „În momentul în care noi trecem dintr-o formă a ‚privirii' în alta, nu doar un unic moment al intuiţiei cunoaşte o metamorfoză caracteristică, ci aceasta însăşi în totalitatea ei, în unitatea ei nealterată."[20] Observăm astfel că şi Cassirer se integrează efortului de depăşire a dualităţii carteziene şi kantiene a celor două naturi ale omului (natura sensibilă şi natura intelectuală), efort pe care îl întâlnim şi la alţi gânditori din prima jumătate a secolului XX (Husserl, Scheler, Heidegger sau, mai târziu, Merleau-Ponty). La Cassirer, acest efort capătă forma stabilirii activităţii simbolic-funcţionale ca activitate prezentă în toate manifestările omului, ca proiectare în lucruri a unei perspective prin care lucrurile pot întâlni omul. Această activitate nu mai este doar o simplă „imaginaţie", fie ea şi productivă, tocmai pentru că ea nu este numai un mod de a vedea, ci şi un mod de a înţelege. Vederea care constituie lucrul nu poate fi separată de actul intelectiv, de „recunoaşterea sa în concept". La Kant, imaginaţia productivă era numai o activitate *oarbă* a sufletului, căreia trebuia să i se adauge sinteza intelectuală. Cassirer nu mai separă aceste două facultăţi.

Spaţiul şi timpul apar aici aşadar numai ca un „mediu general" în care se *fixează* productivitatea spirituală. Cassirer nu vorbeşte deci de o „intuiţie pură" a lor, prezentă pretutindeni în aceeaşi formă, ci, având ca reper mai degrabă spaţialitatea şi temporalitatea percepţiei (reper pe care-l prezintă în raport cu tradiţia filosofică a problematicii spaţiului), el arată cum se conturează în experienţa umană *conştiinţa* spaţiului şi a timpului, respectiv cum ajunge omul să înţeleagă că trăieşte în spaţiu şi timp, care sunt etapele *fenomenale* ale acestei constituiri. Astfel, bunăoară, în conştiinţa mitică, datorită impresiei numinoase pe care o produc, anumite lucruri din natură conduc spontan la separarea spaţiului într-unul sacru şi unul profan, adică la o separare a lumii în două calităţi diferite

[19] *Ibidem*, p. 155.
[20] *Ibidem*, p. 156.

care au de acum înainte o localizare precisă. Prin această diferențiere calitativă am putea spune că omul descoperă tocmai faptul localizării, respectiv al spațialității, care în decursul istoriei umane va dobândi o conștiință a „prezenței" tot mai rafinată (reflecția filosofică și științifică).

Cassirer spune că spațiul (ca și formele simbolice în general) presupune două aspecte. Există mai întâi spațiul acțiunii, spațiul trăit ca să spunem așa, și spațiul reprezentat, schema spațială, spațiul simbolic. Primitivii și animalele trăiesc într-un spațiu al acțiunii, într-un spațiu trăit. Chiar dacă ei cunosc foarte bine o anumită regiune, nu sunt în stare să facă o hartă a ei. Realizarea unei asemenea hărți, transformarea spațiului trăit într-unul reprezentat constituie, spune Cassirer, o adevărată „revoluție a modului de gândire"[21]. Această transformare este de fapt „obiectivarea" unui conținut simbolic: în momentul în care spațiul trăit devine un spațiu reprezentat, spațiul însuși devine un obiect de sine stătător, și prin aceasta se deschide un nou orizont spiritual. Atunci când omul a „obiectivat" spațiul, se deschide posibilitatea unei noi cunoașteri, care nu exista înainte, aceea a geometriei. Obiectivarea înseamnă astfel nu doar o „conștientizare", ci și descoperirea unui nou domeniu ontologic. Obiectivarea este valabilă pentru evoluția oricărei forme simbolice. Despre mit, de pildă, Cassirer spunea: „Mitul nu poate fi descris ca o simplă emoție pentru că el este o *expresie* a emoției. Expresia unui sentiment nu este sentimentul însuși, este emoția transformată într-o imagine. Acest simplu fapt implică o transformare radicală. Ceea ce anterior era simțit în mod vag și obscur dobândește o formă definită; ceea ce era o stare pasivă devine un proces activ."[22]

Ideea obiectivării formei simbolice, este desigur o reformulare a ideii hegeliene de „suprimare" (*Aufhebung*) – și este prezent, de altfel, și la Goethe și la ceilalți reprezentanți ai idealismului german –, dar ea apare în prima jumătate a secolului XX, sub numele de „funcționalizare", și la Max Scheler, unul dintre reprezentanții de seamă ai fenomenologiei. Și pentru acesta din urmă „funcționalizarea spiritului" înseamnă conștientizarea unei structuri intelectuale prezentă anterior în experiență, ca simplă trăire: „Ceea ce anterior era lucru, spune Scheler, devine acum formă de gândire despre lucruri; ceea ce era un obiect al iubirii devine formă de iubire, în care poate fi acum iubit un număr nelimitat de obiecte; ceea ce era obiect al voinței devine formă de a vrea, etc."[23]

[21] *Ibidem*, p.179.
[22] E. Cassirer, *The Myth of State*, New Haven and London, Yale University Press, 1974, p. 43.
[23] M. Scheler, *Probleme der Religion*, în *Vom Ewigen im Menschen*, G. W. Bd. V, p. 197.

„INTENȚIONALITATEA" CONCEPTUALIZATĂ DE MAURICE MERLEAU-PONTY

NELA MIRCICĂ

1. CONDIȚII SOCIAL-ISTORICE ALE APARIȚIEI FENOMENOLOGIEI ÎN FRANȚA

Fenomenologia a fost fundamentată de Husserl în domeniul gnoseologiei, deoarece era, la acea vreme, un domeniu care cerea rezolvarea unor probleme. Mai târziu, probleme din domeniul existenței social-umane concrete au cerut rezolvare, iar această sarcină a revenit urmaşilor lui Husserl. Conchidem că fenomenologia se află într-o strânsă interdependență cu apariția şi manifestarea unor necesități teoretice, dar şi practice. Ea apare în domeniul teoretic, dar „migrează" către domeniul existenței concrete. Această „migrație" se datorează îndeosebi fenomenologilor francezi. „Fenomenologia franceză, spre deosebire de fenomenologia inițiată la germani de Husserl şi dezvoltată de Martin Heidegger, este o variantă mai realistă, ancorată în problematica omului concret şi a istoriei efective. Caracterul mai realist al fenomenologiei franceze constă, înainte de toate, în faptul că înțelege şi cercetează esențele în strânsă legătură cu existența. În acest spirit, fenomenologii francezi, între care Maurice Merleau-Ponty, Alexandre Koyré, Emanuel Lévinas, Gaston Berger, Raymond Polin, Mikel Dufrenne şi Paul Ricœur, au contribuit în mod decisiv la reorientarea fenomenologiei de la problemele logico-gnoseologice, spre care fusese îndreptată la începutul secolului de Husserl, la cele ontologice (inclusiv la ontologia umanului), ale culturii şi ale societății, probleme numai schițate de ultimul Husserl şi abordate ceva mai amplu de Scheler, din perspectiva unei axiologii care supraetaja valorile în raport cu omul real şi istoria sa."[1] Putem spune că fenomenologia franceză reprezintă întoarcerea filosofiei către concret. Pe măsură ce ne depărtăm de Husserl şi de perioada sa de influență intensă, observăm că în fenomenologie are loc o trecere de la subiectul cunoaşterii la obiectul cunoaşterii, de la gnoseologie către ontologie. Aşa se explică apariția unor noi orientări în filosofie, cum ar fi existențialismul. Tradiția cartesiană care a dominat filosofia franceză şi nu numai, de la sfârşitul secolului al XIX-lea până pe la 1930, este pusă în dificultate de următoarea întrebare: „unde rămâne existența celuilalt? Celălalt, celălalt om, celălalt subiect, face parte dintre lucrurile

[1] Ioan N. Roşca, *Specificul fenomenologiei franceze: Maurice Merleau-Ponty*, Târgu-Mureş, Editura Ardealul, 2002, p. 8.

de care mă lovesc în lume şi care devine astfel obiect al cunoaşterii mele."[2] Idealismul de până atunci era criticat ca fiind un raţionalism abstract, rupt de evenimentele istorice. Or, este cunoscut faptul că în Franţa evenimentele istorice au adus modificări esenţiale în toate domeniile vieţii, de la aspectele economice până la cele culturale. Sartre şi Merleau-Ponty au sesizat acest lucru şi au acordat o atenţie deosebită istoriei. Ei au căutat să ancoreze fenomenologia în realitatea social-istorică concretă. Au dorit să creeze o filosofie folositoare omului. S-au străduit să facă din fenomenologie o filosofie socială. Este evident faptul că filosofia franceză realizează o schimbare de direcţie către concret, acesta fiind înţeles drept „contextul de mijlocire pe care subiectul uman îl trăieşte, şi anume lumea socială, istorică şi lingvistică în care el există."[3] Pe la jumătatea secolului al XX-lea fenomenologia coexistă în bune condiţii cu existenţialismul, care cunoaşte şi el o dezvoltare fără precedent (punând în evidenţă trăsătura fundamentală a existenţei umane – libertatea).

Dacă existenţialismul se reapropie de subiectivism, problematica filosofiei lui Merleau-Ponty se păstrează pe linia unei fenomenologii a existenţei. Prima jumătate a secolului al XX-lea a fost marcată de două războaie mondiale care au generat importante prefaceri socio-umane, au influenţat gândirea filosofică, au pus în centrul atenţiei oamenilor de cultură problematica omului şi a istoriei. Specialiştii s-au pus de acord asupra faptului că fenomenologia franceză este influenţată în mod direct de filosofia lui Bergson, dar şi de a lui Descartes. Cei doi francezi au avut un rol deosebit de important în filosofia franceză, dar mai ales în filosofia universală. Bergson a intuit necesitatea apropierii filosofiei de om (mai exact, discordanţa dintre condiţia omului, ca entitate extrem de complexă, dinamică, şi imaginea sa în operele gânditorilor vremii). Descartes, prin analiza *cogito*-ului, a înrâurit gândirea a numeroşi filosofi francezi şi străini. Însuşi Husserl l-a considerat cel mai mare gânditor al Franţei. Ştiinţele particulare au contribuit şi ele la evoluţia fenomenologiei, alături de celelalte orientări filosofice, în special existenţialismul. Astfel, ştiinţele naturii, ştiinţele interdisciplinare, psihologia s-au bucurat de o atenţie deosebită din partea fenomenologilor francezi.

Fenomenologia din Franţa este reprezentată de nume ilustre precum Emmanuel Lévinas, Raymond Polin, Gabriel Marcel, J.P. Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricœur, Mikel Dufrenne ş.a. Efervescenţa pe plan social de la începutul secolului al XX-lea din întreaga Europă, precum şi trecutul social-politic şi istoric al Franţei, au determinat orientarea gândirii culturale şi filosofice spre problematica omului concret, privit în contextul existenţei sale. Astfel, criza economică şi socială a anilor '29–'33 a determinat pătrunderea fenomenologiei lui Husserl, a lui Max Scheler, precum şi a existenţialismului gândit de Martin Heidegger în Franţa. Fenomenologia germană este preluată de gânditorii francezi şi aplicată în gândirea ştiinţifică, social-istorică şi culturală în mod specific. Subliniem încă o dată faptul că tensiunile sociale legate de Primul Război Mondial,

[2] Anton Hüghi şi Paul Lübcke (coord.), *Filosofia în secolul* XX, Bucureşti, Editura All, 2003, p. 368.

[3] *Ibidem*, p. 369.

de perioada interbelică au dus la reorientarea gândirii franceze asupra omului, educației, libertății, valorii, fericirii, religiei ş.a.m.d. Prin operele lor, gânditorii francezi dezvoltă reacții față de evenimentele social-istorice petrecute la acea vreme. De exemplu, Gabriel Marcel abordează tema libertății şi acțiunii umane în lucrările *Être et avoir* şi *L'homme problématique*. Raymond Polin publică lucrări de fenomenologia valorii, cum ar fi *La création des valeurs*. Maurice Merleau-Ponty publică lucrări precum *La structure du comportement, La phénoménologie de la perception*, care dau o nouă perspectivă gândirii fenomenologice.

Acesta este pe scurt climatul în care apare şi se dezvoltă fenomenologia franceză.

2. PARTICULARITĂȚI ALE CONCEPTULUI DE INTENȚIONALITATE ÎN FENOMENOLOGIA LUI MAURICE MERLEAU-PONTY

Gândirea lui Husserl a dominat gândirea filosofică a începutului de secol XX. Ea a fost preluată destul de repede de filosofia franceză, de altfel foarte receptivă la noile structuri de gândire. Dar fenomenologia franceză decentrează atenția de pe subiectul cunoscător pe obiectul de cunoscut, în relația de cunoaştere.

Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) a publicat în 1945 lucrarea intitulată *La phénoménologie de la perception*, lucrare menită să studieze esența percepției. Filosoful francez caută să restabilească contactul filosofiei cu lumea concretă. El redimensionează relația subiect – obiect al cunoaşterii. Percepția, cu multiplele ei aspecte, joacă un rol fundamental în înțelegerea omului şi a lumii în care el trăieşte. Husserl a căutat să descopere esența pură, esența ideală, iar Merleau-Ponty a continuat acest proces, dar prin studiul esențelor concrete. Cu alte cuvinte, filosoful reuneşte esența cu existența în manieră fenomenologică, adică plasează esența în existență. El caută să evite opoziția dintre esență şi existență; subliniază că cele două entități nu pot exista una fără cealaltă, făcând apel la conceptele husserliene de *vizare* şi *intenționalitate*. Pune în evidență, pe lângă intenționalitatea (orientarea cunoştinței către ceva, spre ceva) actelor intelectuale, şi intenționalitatea operantă, adică percepția lumii de către om, pornind de la percepția senzorială până la percepția socială şi istorică. Lucrând pe tărâmul percepției, Maurice Merleau-Ponty se apropie mult de psihologia cognitivă, dar se păstrează în limitele fenomenologiei aşa cum a fost ea gândită de Husserl şi regândită de el însuşi. Bineînțeles că demersul său nu este lipsit de dificultăți, dar se remarcă printr-o tenace analiză menită să lămurească o serie de probleme.

În continuare, lucrarea noastră relevă această analiză şi caută să surprindă ceea ce este specific în gândirea acestui filosof.

Din lucrările sale, ne dăm seama că Merleau-Ponty a studiat cu maximă atenție afirmațiile lui Husserl şi a hotărât ceea ce rămâne valabil pentru concepția sa, precum şi ceea ce trebuie reanalizat. Astfel, Merleau-Ponty s-a angajat într-un efort deosebit de a elabora, pe bazele fenomenologiei ideale, o fenomenologie a concretului, una care să vizeze sensibilul, practica, ştiința.

Dacă Husserl a limitat modul de gândire fenomenologic la filosofie, eliminând pe rând logica şi ştiinţa, Merleau-Ponty extinde fenomenologia la ştiinţele naturii şi ştiinţele sociale. El caută să dea o utilitate practică acestei concepţii. Tocmai acest efort de a gândi fenomenologic concretul constituie specificul fenomenologiei franceze, iar Maurice Merleau-Ponty este cel care a deschis această cale; a restabilit contactul esenţelor cu lumea reală, a transferat fenomenologia *de la eul pur la eul concret*. Cu alte cuvinte, Merleau-Ponty a trecut la aplicarea acestei noi teorii a cunoaşterii numită fenomenologie. Aşa cum afirmă Ioan Roşca în lucrarea sa, *Specificul fenomenologiei franceze: Maurice Merleau-Ponty*, acesta s-a raportat la opera lui Husserl şi s-a inspirat din ultimul Husserl, faţă de alţi filosofi francezi care au fost influenţaţi de primele lucrări ale lui Husserl. Astfel, Merleau-Ponty îşi exprimă direct punctul de vedere asupra conceptelor elaborate de Husserl în a doua lucrare a sa, intitulată *La phénoménologie de la perception*, publicată în 1945. Într-un capitol introductiv, el realizează o prezentare succintă, dar relevantă a concepţiei fenomenologice a lui Edmund Husserl. Credem că o face pentru a semnala punctul de plecare al concepţiei sale, pe de o parte, iar pe de altă parte, pentru a pune în evidenţă deosebirile de vederi dintre el şi întemeietorul acestor noi modalităţi de cunoaştere.

Maurice Merleau-Ponty este un gânditor important al filosofiei contemporane, a cărui concepţie merită o analiză în detaliu, deoarece ea deţine explicaţii ale unor importante probleme ştiinţifice, şi nu numai. Aparent, concepţia sa este opusă concepţiei lui Husserl, dar ea nu face altceva decât să o continue în alt plan, lucru pe care probabil că l-ar fi făcut şi Husserl. Merleau-Ponty nu desparte esenţa de existenţă, ideea de concret, eul pur de eul concret, perceptiv (aflat în relaţie cu lumea exterioară lui, cu celălalt), dar nici nu opune existenţa esenţei, aşa cum au făcut reprezentanţii existenţialismului. Pentru a elucida acest aspect, subliniem încă o dată că Merleau-Ponty nu s-a declarat împotriva esenţelor; el le-a studiat, după cum vom vedea în continuare, şi a căutat să le încorporeze în concret.

2.1. Intenţionalitatea percepţiei – o nouă direcţie în fenomenologie

Aşa cum arată Ioan Roşca, analistul român al concepţiei filosofice a lui Maurice Merlau-Ponty, perceptivismul este o nouă direcţie în fenomenologie. Filosoful francez a lansat ideea că la baza relaţiei de cunoaştere s-ar afla percepţia. Astfel, încă din primele sale lucrări, întâlnim conceptul de formă perceptivă, esenţe concrete, intenţionalitatea perceptivă, descrierea intuitiv-perceptivă. Dicţionarele de psihologie spun că percepţia este o „conduită psihologică complexă prin care un individ îşi organizează senzaţiile şi ia cunoştinţă de real. Percepţia se constituie din ceea ce e dat în mod direct de organele de simţ (sensibilitate exteroceptivă), dar şi de proiecţia imediată în obiect a unor calităţi cunoscute prin inferenţă. [...] Percepţia este un raport între subiect şi obiect: acesta are caracteristicile sale proprii, dar eu le percep cu subiectivitatea mea. Dacă umblu prin pădure, percep lucruri diferite, după cum sunt: la vânătoare sau la plimbare. În general, fiinţa vie

nu e sensibilă decât la obiectele care o interesează în mod direct, la acelea care constituie proprie sa lume (*Umwelt*) şi care au o semnificaţie pentru ea. Mai mult decât un simplu fenomen senzorial, percepţia este o conduită psihologică complexă, care se raportează la un cadru de referinţă particular, elaborat în limitele experienţei noastre personale şi sociale. Aceasta ne explică de ce un obiect determinat nu va avea niciodată absolut aceeaşi semnificaţie pentru doi indivizi care, fiecare are sistemul său de referinţă particular. [...] Majoritatea neînţelegerilor noastre vin de acolo că percepţiile noastre sunt diferite, deoarece sistemele de referinţă ale oamenilor nu sunt identice."[4] Încă din prima sa lucrare, *Structura comportamentului*, Maurice Merleau-Ponty a fost preocupat de studierea comportamentului perceptiv în general, al celui uman, în special. Problema percepţiei, ca mecanism cognitiv, a fost studiată de D. Hume, Imm. Kant, Bergson, Husserl, Scheller, Cassirer, Jaspers, J.P. Sartre, precum şi de Guillaume, Koehlar, K. Lewin, Alain, Stein E. Straus, Golstein ş.a. Au fost întreprinse ample cercetări teoretice şi experimente: s-au emis diferite păreri, s-au purtat discuţii aprinse, au apărut (se înţelege) divergenţe de opinii, păreri contrare, argumente diferite (greu de contrazis, fiecare în parte). Cu toate acestea, n-au fost lămurite toate aspectele percepţiei, iar discuţia despre acest proces, despre această fascinantă şi inepuizabilă problemă va continua. Problema percepţiei este de fapt problema originii şi esenţei cunoaşterii, care îl va incita întotdeauna pe om. Ea stă alături de celelalte probleme fundamentale care l-au preocupat şi îl vor preocupa pe om: problema sensului existenţei umane, problema fericirii, problema libertăţii ş.a. În istoria filosofiei au existat diverse curente care şi-au pus problema izvorului cunoaşterii. Sunt bine cunoscute raţionalismul (accentuează rolul raţiunii în cunoaştere) şi empirismul (consideră că izvorul cunoaşterii îl constituie simţurile), care i-au separat pe gânditori. Începând cu David Hume, Kant şi cei ce le-au urmat, o astfel de separare nu a mai fost posibilă. Odată cu explozia cunoaşterii ştiinţifice, gânditorii filosofi au început să acorde o atenţie egală ideii şi concretului; au început să studieze frenetic relaţia idee – concret. De fapt, au ajuns la ideea că ele nu trebuie separate, ci studiate în conexiunea lor. Nu este de mirare că astăzi problema percepţiei îi preocupă deopotrivă pe filosofi şi oamenii de ştiinţă.

Maurice Merleau-Ponty a dedicat pagini întregi acestei probleme. De altfel, *Fenomenologia percepţiei* a devenit principala sa lucrare. A analizat concluziile multor filosofi, psihologi şi a emis propria părere despre această problemă. În această lucrare studiază pas cu pas aspectele percepţiei, relevate de alţi gânditori, pune în conexiune diferite păreri şi adaugă ceva ce se constituie în specificul gândirii sale. Concluziile sale nu se vor definitive, ele sunt deschise la argumente noi. Reiese clar că a deschis un drum care se doreşte a fi continuat. Astfel, Merleau-Ponty preferă să revină la lumea de dinaintea cunoaşterii şi la un subiect în măsura în care el este „menit lumii". Consideră că prin percepţie se instituie relaţia omului cu lumea. Această lucrare a sa este împărţită în trei mari părţi: *Corpul; Teoria corpului este deja o teorie a percepţiei; Fiinţa – pentru – sine* şi

[4] Norbert Sillamy, *Dicţionar de psihologie*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1996, p. 228, 229.

Ființa – în – lume. Mai exact, acest gânditor întreprinde o analiză a percepției în introducere, trece la analiza structurilor fundamentale ale percepției, în calitate de corp, în prima parte; în cea de a doua parte ne vorbește despre lumea percepută, iar în a treia parte tratează problema ființei în lume. Fenomenologia percepției este o fenomenologie a corpului care depășește fenomenologia conștiinței: „conștiința este încarnată, iar corpul, departe de a fi ceva ce recepționează pasiv acțiunile lumii asupra unei conștiințe în deplină stăpânire de sine, este ceva prin care o lume există pentru mine"; corpul, mai spune Merleau-Ponty, „nu este un obiect; el *este punctul meu de vedere asupra lumii* și, în mod mai larg, condiția posibilității lucrului, dar și a spațiului."[5] Pentru el spațialitatea subiectului care percepe este prima condiție a oricărei percepții. Vorbind despre „schema corporală" pe care o definește ca fiind „un mod de a exprima existența corpului meu în lume", autorul afirmă: „Dacă spațiul corporal și spațiul exterior formează un sistem practic, primul fiind fondul de care obiectul se poate detașa sau vidul în care el poate apărea ca scop al acțiunii noastre, spațialitatea corpului se împlinește, în mod evident, în acțiune, iar analiza propriei mișcări trebuie să ne permită să o înțelegem mai bine. Considerând corpul în mișcare, observăm mai bine modul în care el locuiește spațiul, deoarece mișcarea nu se mulțumește să îngăduie spațiul și timpul, ci le asumă activ, le reia în semnificația lor originală."[6] Pentru Maurice Merleau-Ponty „percepția este o interpretare a *intuiției primitive*, interpretare în aparență nemijlocită, dar în realitate dobândită prin obișnuință, corectată prin raționament".

Cu alte cuvinte, „percepția este o interpretare a semnelor pe care ni le furnizează sensibilitatea potrivit cu stimulii corporali, «o ipoteză» pe care o face gândirea pentru a-și explica impresiile"[7]. Fenomenologul francez relevă experimentele întreprinse de Gelb și Goldstein și constată că în explicațiile lor „procedeele psihologiei clasice se leagă în mod curios cu inspirația concretă a Gestalt-psihologiei", orientare pe care Merleau-Ponty o critică și o consideră unilaterală. De asemenea, critică în mod explicit empirismul atunci când analizează motricitatea corpului: „corpul este cel care «prinde» și înțelege mișcarea. Dobândirea deprinderii este, bineînțeles, sesizarea motrice a unei semnificații motrice [...]. Ea lămurește astfel natura sferei corporale. Când spunem că el ne dă imediat poziția corpului nostru, nu vrem să spunem, așa cum fac empiriștii, că ar consta într-un mozaic de «senzații extensive». Este un sistem deschis spre lume, corelativ cu aceasta."[8]

Cu toate că a criticat empirismul, citind lucrările sale, simțim amprenta empirismului în gândirea sa filosofică. Sesizăm faptul că *orice componentă a ansamblului corp - lume (senzație, motricitate, deprindere ș.a.) este analizată în detaliu și este scoasă în evidență intenționalitatea acelei componente*. La Merleau-Ponty corpul este „punct de trecere a mișcării mele continue spre o lume [...] mișcări care sunt conduse de o intenție."[9] „Corpul este mijlocul nostru general prin

---

[5] Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepției*, Editura Aion, Oradea, p. 126.
[6] *Ibidem*, p. 136.
[7] *Ibidem*, p. 60.
[8] *Ibidem*, p. 182, 183.
[9] *Ibidem*, p. 184.

care avem o lume [...] prin el învățăm să recunoaștem înnodarea esenței cu existența, pe care o regăsim în general în percepție", iar „conștiința este ființa orientată spre lucru prin intermediul corpului"[10]. Iată cum *intenționalitatea apare în mod necesar în explicațiile lui Merleau-Ponty*. De exemplu, „a-ți mișca propriul corp înseamnă a viza, prin el, obiectele"[11]. La Merleau-Ponty conștiința și corpul nu sunt separate, ci formează un tot unitar și coerent: „conștiința se proiectează într-o lume fizică și are un corp, tot așa cum ea se proiectează într-o lume culturală și are obiceiuri, pentru că ea nu poate să fie conștiință decât dacă manevrează semnificațiile date în trecutul absolut al naturii sau în trecutul său personal, și pentru că orice formă trăită tinde spre o anume generalitate, fie cea a obișnuinței, fie cea a «funcțiilor noastre corporale»"[12]. Analizând scrierile lui Merleau-Ponty constatăm că *noutatea pe care o aduce în gândirea filosofică este intenționalitatea corpului*, a mișcărilor sale. Nu numai rațiunea este orientată, ci și simțurile sunt orientate, dobândesc un sens. În *Fenomenologia percepției* sunt analizate mecanismele psihice cognitive, așa cum sunt ele prezentate de psihologie. Aceste mecanisme sunt caracterizate prin intenționalitate, iar în acest fel li se dă un sens ontologic și gnoseologic.

Maurice Merleau-Ponty critică intelectualismul și afirmă că „viața mentală sau culturală își împrumută structurile de la viața naturală, iar subiectul gânditor trebuie să fie fundamentat pe subiectul încarnat"[13]. De altfel, se confruntă cu senzualismul în prima parte a lucrării sale, cu empirismul în cea de a doua, cu intelectualismul în partea a treia. Dacă intelectualismul susține că percepția este dependentă de procesele intelectuale, Merleau-Ponty explică procesele intelectuale (ale atenției și judecății) pe baza percepției, concepută ca un dat originar. Pune în evidență specificul vieții intelectuale prin afirmația că „tot universul științei e construit pe lumea trăită", dar „știința nu are și nu va avea niciodată același sens de a fi cu lumea percepută, pentru simplul fapt că ea îi este o determinare sau o explicare"[14]. Observăm că susține existența unui demers de la percepție către știință, dar ignoră drumul invers de la știință către percepție. El exagerează caracterul originar al percepției, deoarece ea suportă o oarecare influență a proceselor intelectuale. Deși cunoaște bine acest lucru, Merleau-Ponty „se va încăpățâna să restaureze puritatea acestei prezențe"[15]; el a căutat „experiența pură, anterioară oricărei intelectualizări a experienței"[16]. Merleau-Ponty e de părere că și ideile lui Bergson despre lucrul perceput actual și despre percepția „pură" care ar reda lucrul însuși ar constitui nu apologia unei naturi constatate intuitiv și a unei asemenea constatări, ci „o aluzie la preexistența ființei naturale, întotdeauna deja

[10] *Ibidem*, p. 187.
[11] *Ibidem*, p. 187.
[12] *Ibidem*, p. 238.
[13] *Ibidem*, p. 243.
[14] *Ibidem*, p. 7.
[15] Jacques Lacan, *Maurice Merleau-Ponty*, „Les Temps Modernes", nr. 184–185/ 1962, p. 248.
[16] Xavier O. Monasterio, *Paradoxes et mythes de la phénoménologie*, „Revue de Métaphysique et de Morale", nr. 3/1969, p. 1.

acolo, care este problema însăşi a filosofiei Naturii"[17]. Constatăm că fenomenologul francez a analizat şi a expus corect concepţiile despre natură ale lui Descartes, Kant sau Schelling, precum şi reflecţiile lui Marx, Bergson. Mai mult, a pus în evidenţă trecerea de la necesitatea naturii la caracterul ei contingent, perceptiv, de la natura-obiect „în sine" la natura-subiect „pentru noi", de la explicarea naturii prin judecată la cunoaşterea ei perceptivă. Meritul său este acela de a reduce exagerările conceptului substanţialist de natură, precum şi cele ale cunoaşterii considerată exclusiv raţională.

În urma unei priviri de ansamblu asupra *Fenomenologiei percepţiei*, observăm că la Merleau-Ponty subiectul nu este un ego pur, ci un ego ancorat în istorie. Este vorba nu numai de eul perceptiv şi cogitiv, ci de un eu interpersonal. Cogito-ul, afirma Merleau-Ponty, „trebuie să mă descopere în situaţie, şi numai cu această condiţie subiectivitatea transcendentală va putea fi, cum zice Husserl, o intersubiectivitate"[18]. El caută să implementeze gândirea (şi vorbirea) în structurile perceptive, adică în existenţa interindividuală. Merleau-Ponty a subliniat faptul că eul este „fiinţă în lume". În acest fel, a intrat într-o confruntare de idei cu Sartre în problema omului. Pentru el, omul este conştient de sine însuşi, are întotdeauna conştiinţa de a fi. Este ceea ce Sartre numeşte „fiinţa pentru sine", adică o fiinţă liberă; pentru om a exista înseamnă a fi liber. Omul are posibilitatea alegerii atunci când e vorba de acţiunile lui, iar refuzul libertăţii nu poate fi catalogat decât ca o încercare de a se percepe ca o „fiinţă în sine". La acest autor, „fiinţa pentru sine" este opusă materiei şi animalelor, ele constituind „fiinţa în sine". Astfel, Merleau-Ponty a fost nevoit să reia analiza cogito-ului şi a „fiinţei în lume"; el a reuşit să pună în evidenţă unitatea lor, considerând interiorul şi exteriorul ca inseparabile: „lumea este totul înăuntru şi eu sunt totul în afara mea."[19]

În continuare vom analiza percepţia şi intenţionalitatea percepţiei, aşa cum apar ele la autorul *Fenomenologiei percepţiei*. Merleau-Ponty consideră că percepţia caracterizează nu numai lumea vie, biologică ci şi lumea fizică, lume care este sistematică, are structură, este caracterizată prin ordine şi sens; ne arată că fiecare dintre acestea are caracter perceptiv. Concepţia lui Maurice Merleau-Ponty nu poate fi confundată cu structuralismul, care susţine existenţa unor sisteme şi structuri independente de subiectul cunoscător. Acesta afirmă că formele sau sistemele perceptive nu sunt construite de subiect, dar nici nu sunt independente de acesta, subiectivitatea umană este aceea care atribuie ordine şi sens structurilor reale, fizice sau fiziologice: „finalmente forma nu poate fi definită în termeni de realitate, ci în termeni de cunoaştere, nu ca un lucru al lumii fizice, ci ca un lucru perceput."[20] Ioan Roşca ne lămureşte că scopul principal al autorului francez nu este acela de a arăta că structurile, formele n-au premise în lumea externă, ci de a pune în evidenţă specificul comportamentului perceptiv în care „exterior şi interior, fizic şi psihic ar fi corelate în mod indistinct, inextricabil."[21]

---

[17] Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepţiei*, Editura Aion, Oradea, 1999, p. 405.
[18] *Ibidem*, p. 2.
[19] *Ibidem*, p. 11.
[20] Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, P.U.F., Paris, 1967, p. 155.
[21] Ioan Roşca, *op. cit.*, p. 93.

În ceea ce priveşte comportamentul perceptiv la nivelul umanului, Maurice Merleau-Ponty a criticat gestaltismul şi behaviorismul, care sunt teorii elaborate de psihologia vremii sale. Curentul gestaltist sau teoria formei afirmă prioritatea întregului asupra părţilor, în percepţie. Teoreticienii acestui curent cred că subiectul cunoscător sesizează fenomenele în totalitatea lor, fără a disocia elementele din ansamblul în care se integrează şi în afara căruia îşi pierd semnificaţia. Această teorie se bazează pe noţiunea de structură, privită ca un întreg. Curentul behaviorist sau psihologia obiectivă pune accent pe datele observabile ale comportamentului, care este întotdeauna adaptativ. Behavioriştii susţin că totul este învăţare în comportamentul uman, chiar şi expresia emoţiilor. Comportamentele individului sunt modelate prin educaţie. În concluzie, mediul exterior joacă rolul principal în formarea comportamentului uman. Am putea spune că cele două curente din istoria psihologiei sunt opuse, deoarece primul se orientează către cauzele interne ale acestora. Gestaltismul originează manifestările psihice în interiorul psihicului, în subiectul cunoscător, iar behaviorismul originează manifestările psihice în exteriorul subiectului cunoscător. Maurice Merleau-Ponty încearcă o sinteză între aceste două teorii ale psihologiei şi afirmă că orice comportament, orice manifestare are la bază un amestec de stimuli exteriori şi „intenţii" interne. Astfel, el a întreprins o minuţioasă analiză a percepţiei şi din perspectivă ontologică, dar îndeosebi gnoseologică, în cea de a doua lucrare a sa, *Fenomenologia percepţiei*. A criticat senzualismul, empirismul şi intelectualismul în primele capitole ale acestei lucrări. În viziunea sa, percepţia constituie „stratul originar" al conştiinţei umane şi nu este de acord cu senzualismul secolului al XVIII-lea, care susţinea că întreaga cunoaştere provine din simţuri: există în primul rând senzaţia pură (fenomen psihic elementar datorat stimulării unui organ receptor), apoi există percepţia (conştientizare care însoţeşte excitaţia cerebrală). Senzualismul ne spune că nu există decât stări de conştiinţă. Dacă ar fi aşa, spune Merleau-Ponty, am rata fenomenul „lume". Senzaţia nu poate exista în stare pură, fiindcă ea se naşte pe un fond perceptiv. De altfel, chiar oamenii de ştiinţă, cercetătorii psihologi susţin, în urma numeroaselor experimente, că *senzaţiile există doar integrate percepţiilor*. De asemenea, Merleau-Ponty respinge empirismul asociaţionist care explică percepţia ca pe o simplă asociaţie de senzaţii. Conţinutul percepţiei este dependent de procesele intelectuale ale atenţiei sau ale judecăţii, ne explică teoria intelectualistă. Nici explicaţia intelectualistă nu-l satisface pe gânditorul francez.

Percepţia nu trebuie confundată cu judecata, ne spune teoria fenomenologică. Realul trebuie descris, şi nu construit de subiectul cognitiv. Percepţia este fundamentul pe care se individualizează toate actele. Lumea e cadrul natural şi câmpul gândurilor mele, al percepţiilor mele explicite. Maurice Merleau-Ponty e convins că percepţia este o structură care se naşte din *interacţiunea subiectului cu lumea exterioară* şi despre care putem să spunem că nu exprimă numai lumea internă sau numai lumea externă. Caracterizează structura percepţiei prin sensul ei, căreia îi *conferă un caracter intenţional*. Autorul specifică faptul că *acest caracter intenţional aparţine percepţiei, nu corelatelor ei*. Reflectând asupra explicaţiilor sale, înţelegem că percepţia este o „formă" originară, o entitate cu sens, care nu se

reduce nici la lumea exterioară (adică la senzațiile provocate în noi de lumea externă), nici la lumea internă (la intelect), ci „este apariția însăși a lumii, și nu condiția sa de posibilitate, ea este nașterea unei *norme*, și nu se realizează după o normă, este *identitatea exteriorului și interiorului* și nu proiecția interiorului în exterior"[22]. Apreciem că această definire a percepției nu e lipsită de dificultăți, chiar dacă relevă caracteristici reale ale percepției, cum ar fi structura și sensul acesteia. Dacă privim prin prisma fenomenologiei, percepția ca unitate a subiectivului și obiectivului apare ca o ambiguitate, iar subiectivul deține o poziție privilegiată în relația de cunoaștere. Cu toate că apropie percepția de lumea exterioară, Merleau-Ponty îi estompează conținutul obiectiv și capacitatea de a oferi indicii despre aspectele esențiale ale fenomenelor percepute. Totuși, nu putem să nu menționăm că percepția, așa cum este ea gândită de fenomenologul francez, deschide, ca perspectivă asupra cunoașterii și existenței, un câmp fenomenal în care fenomenele perceptive aparțin triadei eu – celălalt – lume. El consideră că subiectul perceptiv este un subiect individual, care nu poate deveni un ego impersonal, și tocmai de aceea cunoașterea fenomenologică este pentru subiectul cunoscător inepuizabilă, universală.

Analiza percepției întreprinsă de fenomenologul francez stă sub semnul următoarelor idei forțe:

1. „A percepe înseamnă a vedea cum se naște din constelația de date un sens imanent." Autorul *Fenomenologiei percepției* vrea prin urmare să surprindă percepția în semnificația care este fără echivalent în universul înțelegerii, „un mediu perceptiv care nu este încă o lume obiectivă, o existență perceptivă, care nu este încă o existență determinată"; în felul acesta el ne conduce la concluzia că sensibilitatea umană are capacitatea de a depozita orice informație asupra existenței în forma ei pre-analitică.

2. „Spiritul care percepe este un spirit încarnat", ceea ce înseamnă că intervenția inteligenței devine oportună, eficace doar pe fundalul unei vieți reflexive ce rezultă din adânca înrădăcinare a corpului nostru în lume și (mărturisește autorul) „această înrădăcinare a spiritului în corpul său am căutat s-o restabilim, împotriva doctrinelor care tratează percepția ca pe un simplu rezultat al acțiunii lucrurilor exterioare asupra corpului nostru (empirismul), ca și împotriva celor care insistă asupra autonomiei conștiinței. Ei uită [...] de relația ambiguă pe care noi o întreținem cu corpul nostru și respectiv cu lucrurile percepute."[23] *Percepția, care se află la baza relației de cunoaștere, este intențională; e vorba de o intenționalitate operantă, menită să sesizeze lumea antepredicativă.*

Pentru a releva cât mai complet și elaborat fenomenologia gândită de Maurice Merleau-Ponty trebuie să analizăm minuțios conceptul de intenționalitate. Acest concept este unul dintre cele mai importante în fenomenologie, nici pe departe epuizat. Dicționarele spun că „intenționalitatea este caracterul orientat sau «referitor la» al majorității, dacă nu chiar al tuturor stărilor de conștiință. Opiniile, gândurile, dorințele, visurile și poftele noastre se referă la lucruri. Cuvintele pe care le folosim pentru a exprima aceste opinii și alte stări mentale se referă, de

[22] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *ed. cit.*, p. 74.

[23] Maurice Merleau-Ponty, *Husserl et la notion de nature*, „Revue de Métaphysique et de Morale", 4/1962.

asemenea, la lucruri. Problema intenționalității este cea a înțelegerii relației rezultată între o stare mentală sau expresia ei și lucrurile la care se referă aceasta."[24] Dicționarele prezintă pe larg, dar uneori destul de vag și incomplet, după părerea noastră, acest concept filosofic, care necesită mari eforturi de explorare. Acest termen a fost folosit încă de scolastici (desemna proprietatea gândirii de a fi *întotdeauna gândire despre un obiect*, diferit de ea însăși) și reactualizat de Brentano în secolul al XIX-lea. În lucrarea *Psihologia din punct de vedere empiric* (1874), acesta reabilitează insistența medievală asupra direcționalității sau intenționalității mentalului, ca aspect fundamental al gândirii și conștiinței. Lucrările de specialitate arată că Brentano caracterizează evenimentele mentale ca „îndreptare a minții spre un obiect". La Husserl, intenționalitatea caracterizează actele intelectuale: „orice conștiință este conștiință despre ceva" (iar acest ceva nu este ceva nou), adică proprietatea conștiinței (nu e vorba de conștiința psihologică, așa cum apare la Brentano, ci de acte privite în esențialitatea lor, considerate ca eidos), „de a purta, în calitatea ei cogito, cogitatum-ul ei în ea însăși". Actul intențional sau noesa vizează un anume obiect, noema îl definește prin comparare cu altele. La Merleau-Ponty intenționalitatea caracterizează și viața perceptivă. Se pare că însuși Kant a înțeles în acest fel actele de judecată, actele voliționale și imaginația, adică a intuit intenționalitatea lor.

Kant a arătat că percepția interioară este imposibilă fără percepția exterioară și că lumea, ca o conexiune a fenomenelor, este mijlocul de a mă realiza ca și conștiință (conștiința este întotdeauna conștiință despre ceva). Ceea ce deosebește conceptul fenomenologic de intenționalitate de raționamentul lui Kant este „trăirea": înainte de a fi supusă cunoașterii, lumea este trăită, este simțită deja aici, este deja dată. Mai târziu, Husserl vorbește despre o teleologie a conștiinței. Conștiința este neîncetat orientată către lume. Husserl depășește însă intenționalitatea actului despre care vorbește Kant în *Critica facultății de judecare*. Husserl a distins între „intenționalitatea de act" (intelectuală și voluntară) și „intenționalitatea operantă" sau pre-reflexivă. Intenționalitatea operantă (*fungierende intentionalitat*) este aceea care constituie unitatea naturală și antepredicativă a lumii și a vieții noastre, în imaginile noastre despre lume mult mai clar decât în cunoașterea obiectivă. Mai mult, el a arătat că intenționalitatea operantă este fundamentală pentru că ea ne oferă obiectul de cunoscut, existența de explorat. Deși a arătat că intenționalitatea operantă se află înaintea intenționalității actelor umane, Husserl a acordat mai multă atenție acesteia din urmă; deoarece supraestimează esențele ideale, el se concentrează asupra conceptului de intenționalitate intelectuală și constituire intelectuală.

Considerăm că numai dacă revenim asupra termenilor utilizați de Husserl în scrierile sale putem să înțelegem și să punem în evidență conceptul de intenționalitate. Fenomenologia nu poate fi înțeleasă decât dacă este cercetată începând cu originile ei. Edmund Husserl afirma: „cuvântul intenționalitate nu înseamnă nimic altceva decât această particularitate funciară și generală pe care o

[24] Blackburn, Simon, *Dicționar de filosofie*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1999, p. 205, 206.

are conştiinţa de a fi conştiinţă despre ceva, de a purta în calitatea ei de cogito, cogitatum-ul ei în ea însăşi."[25] Înţelegem (şi repetăm acest lucru) că intenţionalitatea este însuşirea conştiinţei de a se orienta întotdeauna către ceva, spre ceva, de a avea un obiect. Actul de conştiinţă are ca esenţă însuşirea de a conferi sens obiectului vizat de el. Intenţionalitate mai înseamnă şi orientarea subiectivităţii conştiinţei către obiectivitate. Trebuie să facem deosebirea între intenţionalitate şi vizare. Dacă *intenţionalitatea este însuşirea conştiinţei de a se orienta către ceva, vizarea este orientarea propriu-zisă* a conştiinţei către o entitate. Este interesantă şi utilă delimitarea conceptuală pe care Husserl o operează între vizat şi vizare. Altminteri am avea de-a face cu dizolvarea transcendenţei în imanenţă, fapt pe care filosoful îl evită. Reducţia fenomenologică şi constituirea sunt două operaţii complementare efectuate de conştiinţa intenţională. Constituirea este operaţia prin care conştiinţa dă sens obiectului vizat (conferirea de sens). Eul este forma temporalităţii. Husserl distinge între două tipuri de timp imanent conştiinţei: timpul în care se realizează constituirea şi timpul în care se realizează reflexia. Timpul constituirii este cel al dării de sens, iar timpul reflexiei este cel al perceperii fluxului trăirii pure. Reflexia e intuirea imediată a fluxului pur al conştiinţei. Ea ne conduce la descoperirea subiectivităţii care penetrează noema. În ceea ce priveşte eul, acesta are trei faze: eul natural, eul transcendental, eul pur. Nu trebuie uitat faptul că obiectul vizat în fenomenologia lui Husserl nu este unul material, real, empiric, ci este obiectul în idealitatea sa; acest obiect este imanent conştiinţei îndreptate spre el. Întrucât Maurice Merleau-Ponty este orientat spre omul concret, spre istorie, intenţionalitatea operantă sau pre-reflexivă se află în centrul analizelor sale. Esenţele perceptive, care nu sunt nici subiective, nici obiective, adică esenţele „pre-date", „pre-tematizate" sunt fundamentul lumii şi al cunoaşterii. *În fenomenologia franceză conceptul de intenţionalitate depăşeşte graniţele conştiinţei pure* şi caracterizează percepţia, voinţa, emoţia, comportamentul ş.a. Cu alte cuvinte, *intenţionalitatea nu se mai limitează strict la domeniul cunoaşterii, al gnoseologiei, ea pătrunde în ontologie, antropologie, estetică, istorie* ş.a. Analizând cunoaşterea, Husserl a descoperit această caracteristică (intenţionalitatea), iar fenomenologii francezi, şi nu numai ei, au realizat (analizând descoperirea lui Husserl) că această caracteristică defineşte întreaga existenţă. *La Merleau-Ponty omul însuşi se caracterizează prin intenţionalitate, prin deschiderea sa spre lume, prin faptul că transcende situaţia dată şi se proiectează liber şi creator.* În ceea ce priveşte cunoaşterea, la el întâlnim teza unei intenţionalităţi perceptive, pre-reflexive. Ea exprimă atât caracterul activ al subiectului perceptiv cât şi influenţa elementelor intelectuale reflexive asupra vieţii perceptive, pre-reflexive. Ne dăm seama că acest filosof stăpâneşte impecabil cunoştinţe despre procesele psihice, despre mecanismele cognitive, aşa cum sunt ele teoretizate de către psihologie. S-a emis părerea că, afirmând existenţa unei intenţionalităţi perceptive, filosoful francez nu exagerează viaţa perceptivă şi nici nu o spiritualizează. Merleau-Ponty a elaborat conceptul de *esenţă concretă* şi pe cel de *intenţionalitate pre-reflexivă*; aceasta a condus la concluzia că

[25] Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, Colin, Paris, 1931, p. 106.

fenomenologia poate deveni o fenomenologie a genezei (e vorba de sesizarea lumii sau a istoriei în stare născândă). Menționăm că teza fenomenologiei genetice nu presupune o explicare cauzală a lucrurilor; ea constă într-o descriere a momentelor care se succed, privite singular și ireductibil.

Iată cum această categorie fundamentală a fenomenologiei, intenționalitatea, caracterizează nu numai conștiința, pură, ci și conștiința din punctul de vedere al psihologiei. Dacă alte concepte elaborate de Husserl sunt neacceptate, discutabile, conceptul de intenționalitate a fost acceptat și preluat de majoritatea gânditorilor ce i-au urmat. Conceptul de intenționalitate și vizare a pătruns în gândirea filosofică mondială a ultimelor decenii, a pătruns în știință, artă, morală, religie. De exemplu, Paul Ricœur ne vorbește despre o intenționalitate a voinței, despre intenționalitatea textului scris, a discursului.

Relevăm preocuparea lui Maurice Merleau-Ponty privind intenționalitatea. Astfel, el a afirmat că „filosoful încearcă a gândi lumea, pe celălalt și pe sine însuși și de a concepe raporturile lor"[26], iar scopul fenomenologiei este „de a sesiza sensul lumii sau istoriei în stare născândă."[27] El vorbește despre orientarea omului la celălalt și la lume. Iată, omul nu există în sine, ci este orientat spre lume; în acest fel se integrează în lume. Vorbind despre cunoașterea filosofică, Merleau-Ponty ne explică faptul că ea are un caracter intenșional-intuitiv, iar orice obiect constituit e un prilej de interogație, de permanență a caracterului deschis, orientat (către obiectul său) al reflecției filosofice. Totodată, ne explică fenomenologul francez, spiritul reflecției filosofice poate fi orientat către el însuși (orientarea către interior a conștiinței – intenționalitatea conștiinței filosofice) ca o componentă a existenței.

Merleau-Ponty a pus accent pe lumea sensibilă și existența umană și a afirmat că esența fuzionează cu existența sensibilă, că intenționalitatea originară nu este logică, ci perceptivă, că descrierea este intuitiv-perceptivă, că finalitatea reducției o constituie viața perceptivă și nu ego-ul pur. Mai exact, *Merleau-Ponty a situat fenomenologia la intersecția dintre perceptiv și ideal, pe de o parte, dintre om și lume, pe de altă parte.* A refuzat atât obiectivismul abstract, independent de om, cât și subiectivismul extrem, indiferent de lume. Maurice Merleau-Ponty a reușit să apropie reflecția fenomenologică de viață și de experiența trăită.

2.1.1. Intenționalitatea corpului în relație directă cu spațiul și temporalitatea

Maurice Merleau-Ponty a avut o modalitate specifică de a releva ordinea și structura realității, pornind de la „teza unui eu concret, perceptiv, angajat în raporturile perceptive cu lumea externă, cu celălalt"[28]. El ocupă un loc aparte în cadrul fenomenologiei franceze. Pe parcursul operei sale întâlnim o dualitate de multe ori insurmontabilă: faptul și sensul, faptul și structura, existența și sensul, atitudinea reflexivă și interogația (care incită în permanență). Acest gânditor l-a elogiat pe Husserl pentru faptul că a adus în atenția filosofilor, și nu numai, analiza

[26] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception, ed. cit.*, p. XIII.
[27] *Ibidem*, p. XVI.
[28] Ioan N. Roșca, *op. cit.*, p. 87.

transcendentală, reducția, conștiința pură, dar i-a reproșat că s-a ocupat de lucruri „imposibil de atins". Cu alte cuvinte, a apreciat demersul husserlian, dar s-a gândit să-l adapteze la lucruri palpabile. De aceea, Merleau-Ponty a fost preocupat în permanență de fenomen, însă și de apariția lui, fenomenalizarea (așa cum se exprimă unii comentatori). Se spune despre el că era o fire meditativă, prudentă, în spatele căreia se ascundea o tensiune deosebită, declanșată de dorința sa de a pune fenomenologia pe drumul cel mai potrivit. El a afirmat răspicat că „lumea este în jurul nostru, nu în fața noastră", adică lumea nu se așterne înaintea conștiinței noastre, ci se clădește în jurul corporalității noastre. Percepția ne permite să sesizăm lumea, ea este „știință pentru filosof", este „fondul pe care se individualizează toate actele și este presupusă de acestea."[29] Dacă Husserl a aprofundat *„conștiința pură"*, Heidegger a deplasat conștiința în *Dasein*, iar Maurice Merlau-Ponty plasează conștiința în corpul actual aducând în atenție *intenționalitatea operantă*. Conchidem că pentru acest din urmă gânditor, fenomenologia este experiență dobândită prin intermediul corpului; pentru el, lumea, corpul și limbajul sunt inseparabile. „Oricât de pierduți ne simțim în imensitatea oceanică a universului... corpul este unica noastră instanță de reper; opac, masiv, treaz, corpul face oficiu de navigator, el pilotează, dirijează, înscrie. El devansează orice conștiință și orice idee, el este cu totul altceva decât o masă grosieră ce înregistrează: corpul se întoarnă spre Ființă, o revelează, se scufundă în ea și, din această conjuncție, gândirea iese la suprafață și învață să cunoască de unde vine, ce o întemeiază și îi deschide toate lucrurile." Între corp și Ființă există o legătură directă. „Prin corp, Ființa ajunge într-un fel la conștiință, iar corporalitatea este proba ființei."[30] Este destul de evident faptul că Merleau-Ponty a fost influențat în mare măsură și de filosofia lui Bergson (pe care de altfel îl aprecia foarte mult și îl cita în lucrările sale). Deși influențat de Bergson, de Husserl și de alții, Merleau-Ponty își formează propria părere: „corpul este un lucru, dar un lucru în care îmi am reședința", este „acest trup prezent pe care îl numesc al meu, santinela care tace în spatele cuvintelor și actelor mele."[31] Menționăm că pentru Merleau-Ponty corpul nu este inert; el are motricitate, este sensibil ș.a.m.d. Aceasta este dovada faptului că între corp și gândire există o legătură indestructibilă pe care alți filosofi au trecut-o în planul secund. Dacă până la Merleau-Ponty, raționaliștii puneau pe primul plan gândirea, spiritul, ideea ca entitate ce generează cunoașterea și existența, existențialiștii secolului al XX-lea caută să stabilească un echilibru între raționalism și empirism. Fiecare dintre aceste curente filosofice a contribuit la progresul cunoașterii, dar cei ce le-au urmat și-au dat seama că ar fi o greșeală să exagereze într-o direcție sau alta. Știința a contribuit și ea la explorarea adevărului; tocmai de aceea, fenomenologii francezi au îmbrățișat ideile existențialismului. E foarte clar că acești gânditori au urmărit înainte de toate cele mai juste căi ale stabilirii adevărului, lăsând deoparte apartenența la o mișcare filosofică sau alta.

---

[29] Maurice Merleau-Ponty apud Guy Petitdemange, *Filosofi și filosofii ale secolului al XX-lea*, Editura Cartier, București, 2003, p. 107–114.

[30] H. Bergson apud Guy Petitdemange, *op. cit.*, p. 117–118.

[31] M. Merleau-Ponty apud Guy Petitdemanage, *op. cit.*, p. 119.

Satisfacerea nevoilor umane (din ce în ce mai elevate în secolul XX) impunea o atitudine nepărtinitoare şi mobilizarea tuturor resurselor pentru a descoperi modalitatea cea mai eficientă şi justă de rezolvare a unor probleme. Observăm că filosofia franceză a secolului al XX-lea este una deosebit de pragmatică.

Merleau-Ponty concepe corpul ca pe un sistem deschis (care face schimburi reciproce cu exteriorul) orientat către exterior, dar şi către interior. Corpul este orientat către lumea exterioară subiectului, dar şi către lumea interioară a acestuia. El pledează în favoarea ideii care respinge independenţa şi izolarea corpului. Corpul îşi păstrează identitatea şi unicitatea, însă în cadrul interrelaţionării vitale cu lumea şi cu propriul *eu*. Acest gânditor preţuieşte certitudinea şi încearcă să evite problemele considerate greu de soluţionat, cum ar fi originea spiritului sau „misterul raţiunii" (aşa cum era denumit de Merleau-Ponty, gândul, algoritmul, adevărul). De aceea el preferă să se preocupe de fenomenologia percepţiei, studiată îndelung de diverse ştiinţe particulare. Cu ajutorul unor experimente (din ce în ce mai sofisticate, complexe, care au solicitat tehnică şi instrumente performante), s-au stabilit adevăruri certe şi cu o lungă valabilitate. Pe un astfel de fundament (al certitudinii oferite de ştiinţele particulare), şi-a construit acest filosof sistemul filosofic. Şi el a avut tendinţa (frecventă în gândirea filosofică) către adevărul absolut. De aceea a mizat pe certitudinile (demonstrabile) oferite de percepţie şi sensibilitate. A fost deosebit de interesat de limbaj şi afirma despre *„corpul vorbitor"* că este într-adevăr *fenomenalizare, adică manifestare ontologică şi gnoseologică, dar, mai ales, intenţională.*

Aducem în discuţie intenţionalitatea, deoarece acest autor a fost fascinat de acest concept; l-a studiat cu maximă atenţie în geneza şi evoluţia sa, i-a stabilit meritele, dar mai ales a încercat să releve utilitatea sa în demonstrarea adevărului. A intuit faptul că demonstrarea intenţionalităţii e un argument puternic în stabilirea adevărului. Adevărurile filosofice au constituit întotdeauna preocuparea gânditorilor. În secolul XX această preocupare a devenit şi mai evidentă datorită adevărurilor stabilite de ştiinţe. Se impunea o compatibilizare a acestor adevăruri. De altfel, fenomenologia s-a născut şi dintr-o limită a unei ştiinţe particulare. Din cea de a doua jumătate a secolului al XX-lea, considerăm că nu mai putem vorbi despre primordialitatea filosofiei sau a ştiinţei; cele două modalităţi de manifestare a spiritului se susţin reciproc în progresul lor.

Revenind la problema corpului şi a intenţionalităţii ce ţine de acesta, Merleau-Ponty l-a pus în legătură directă cu spaţiul în care el există şi se manifestă, cu temporalitatea, cu celălalt, cu lumea naturală ş.a.m.d. Din scrierile sale reiese clar că timpul este un suport al actelor intenţionale. Pentru el, timpul este un element foarte important al subiectivităţii; de altfel, îl citează pe Claudel: „Timpul este sensul vieţii." Merleau-Ponty plasează experienţele corpului în timp şi spaţiu. Iar dacă spaţiul poate fi mai uşor sesizat, cu timpul lucrurile se complică. Pentru a nu greşi, Merleau-Ponty studiază noţiunea de timp şi temporalitatea descrise de Kant. Astfel ajunge să delimiteze între experienţele noastre „înainte" şi „după". Prin urmare, temporalitatea ţine de subiectivitatea noastră. *Pune accent deosebit pe existenţă şi gândirea noastră, date de corporalitate şi percepţie.* Iar existenţa

noastră ca ființă trebuie pusă, în concepția sa, în legătură cu lumea, cu celălalt, cu istoria. Spre deosebire de Husserl, acest gânditor nu pune accentul pe subiectul pur, ci pe subiectul multidimensional. El pune timpul în raport cu ființa și ne vorbește despre intenționalitatea operantă. Afirmă că prezența timpului se face simțită tocmai prin trecere lui. În lucrarea sa *Fenomenologia percepției* dedică un capitol întreg problemei timpului, a timpului pus în legătură cu ființa și conștiința. Încearcă să privească lucrurile nu numai din perspectiva „unul lângă altul", ci și din perspectiva „unul după altul". Pune un accent deosebit pe prezența timpului în sine și pentru sine, precum și pe timp ca suport al actelor intenționale.

Merleau-Ponty nu se oprește la explicația psihologică a timpului care invocă exclusiv conștiința trecutului prin amintiri și conștiința viitorului prin proiectarea acestuia în fața noastră. Astfel, gânditorul francez apelează la orientarea corpului către exterior, care percepe modificările suferite de lucruri, dinamica realității și care demonstrează trecerea timpului. Astfel, timpul există în noi prin faptul că putem percepe lucrurile în evoluție. Timpul e nesfârșit; lucrurile pun în evidență timpul prin faptul că sunt finite, adică se nasc, evoluează și dispar. *Lucrurile ne dau măsura timpului, iar noi ca subiect cunoscător suntem orientați către lucrurile care pun în evidență existența timpului. Conștiința* joacă un rol deosebit prin faptul că ea *este orientată atât către trecut, cât și spre viitor.* Precizăm că percepția la acest filosof nu se identifică, așa cum am crede, cu percepția explicată de psihologie. La el, sensibilitatea noastră creează lucrul pentru noi. „Analiza corpului propriu și a percepției ne-a relevat un raport cu obiectul, o semnificație mai profundă. Lucrul nu este decât o semnificație, este semnificația «lucru». Dar când înțeleg un lucru, nu operez actualmente sinteza acestuia, ci vin în fața lui cu câmpurile mele senzoriale, cu câmpul meu perceptiv și, în cele din urmă, cu o matrice caracteristică a oricărei ființe posibile, cu un montaj universal cu privire la lume."[32] Preluând conceptul de intenționalitate de la Husserl, Maurice Merleau-Ponty afirma în *Fenomenologia percepției*: „Sub intenționalitatea de fapt regăseam o intenționalitate operantă care, condiție a acesteia, funcționa deja înaintea oricărei teze sau judecăți, un «logos al lumii estetice», o artă ascunsă în profunzimea sufletului uman și care nu se poate cunoaște decât în rezultatele sale."[33] Autorul încearcă o distincție clară între structură și semnificație. Ne arată că sensul și semnificația unui lucru rezultă din „complicitatea noastră și a lumii", adică din ceea ca de comun acord s-a stabilit o semnificație și utilitate a unui lucru (rezultate din experiență, practică, nevoi), precum și din subiectivitatea noastră formată de experiență, de evenimentele trăite, de stările emoționale dezvoltate, de aspirațiile individuale. Am spune că istoria și prezentul, precum și nevoile umane dau sens și semnificație lucrurilor. De altfel, autorul francez pune accent asupra ideii că nu putem să facem abstracție de istorie. Contextul istoric, social, cultural, lingvistic ș.a.m.d. e foarte important pentru a judeca fapte și aspirații.

---

[32] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepției*, Editura Aion, Oradea, 1999, p. 499.
[33] *Ibidem*, p. 500.

Gândim ființa intenționlă cu ajutorul timpului, „deoarece putem înțelege raporturile subiectului cu lumea prin raporturile timpului subiect cu timpul obiect... Dacă pentru sine, revelația de sine pentru sine nu este decât golul în care se creează timpul, dacă lumea «în sine» nu este decât orizontul prezentului meu, atunci problema este de a ști cum poate o ființă care va veni și care a trecut să aibă un prezent – adică să se surprindă, de vreme ce viitorul, trecutul și prezentul sunt legate în mișcarea de temporalizare. Este la fel de important pentru mine să am un corp pe cât este de esențial pentru viitor să fie viitorul unui anumit prezent... Nu numai noțiunea de corp este legată în mod necesar, prin noțiunea de prezent, cu aceea de *pentru sine,* ci și existența efectivă a corpului meu este indispensabilă existenței «conștiinței» mele. În ultimă analiză, dacă știu că pentru sinele încoronează un corp, o știu doar prin experiența unui corp anume, o știu prin dovada prezenței mele în lume."[34] Merleau-Ponty caracterizează timpul ca făcând parte din ființa umană; fără el omul nu ar avea un reper, nu ar putea face comparații. „Suntem întotdeauna centrați în prezent, de la el pleacă hotărârile noastre; deci, acestea pot fi întotdeauna raportate la trecutul nostru, au întotdeauna un motiv și, dacă deschid în viața noastră un ciclu care poate fi în întregime nou, trebuie reluate apoi, ele nu ne salvează de dispersie decât pentru un timp. Deci, nici nu poate fi vorba să deducem timpul din spontaneitate. Nu suntem tempoli pentru că suntem spontani și pentru că ne smulgem din noi înșine ca și conștiință, ci din contră, timpul este fundamental și măsura spontaneității noastre. Puterea de a trece mai departe și de a «aneantiza», care locuiește în noi, care suntem noi înșine ne este dată cu temporalitatea și cu viața."[35]

Fenomenologul francez a pornit de la ideea corpului care există, se manifestă și acționează într-un spațiu. Corpul are o motricitate, își schimbă poziția, este orientat către ceva, spre ceva în cadrul unui spațiu. Ne vorbește despre *unitatea spațială, temporală, intersenzorială, senzorio-motorie a corpului* care este o unitate de drept. *Aceste unități precedă și fac posibilă existența și manifestarea corpului.* Spațialitatea corpului trebuie analizată pornind de la întreg spre elemente componente. Ne explică faptul că *poziția corpului este implicată într-o intenție globală a corpului.* Adoptă punctul de vedere al psihologiei care susține că schema corporală este dinamică (își schimbă în permanență poziția în timpul mișcărilor – mișcări ce sunt coordonate de conștiință conform necesităților sale). „În sens strict, termenul (dinamică a corpului) precizează că *propriul corp îmi apare ca postură în vederea unei sarcini anume*, actuale sau posibile. Într-adevăr, spațialitatea sa nu se aseamănă cu cea a obiectelor exterioare sau cu cea a «senzațiilor spațiale», *nu este o spațialitate de poziție, ci una de situație.*"[36] Fenomenologul face diferența între spațiul exterior și cel al corpului. Spațiul corporal este unul special, în sensul că o zonă de non-ființă se poate transforma în ființe precise (cu identitate, am spune noi), iar corpul nu este o simplă formă, ci mult mai mult. „Dacă propriul corp poate fi o «formă» și dacă în fața lui pot exista figuri privilegiate pe fonduri indiferente,

[34] M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 502.
[35] *Ibidem*, p. 498.
[36] *Ibidem*, p. 133.

acest lucru este posibil numai cu condiția ca el să fie polarizat de sarcinile sale, *să existe spre ele*, să se adune asupra lui însuşi pentru a-şi atinge scopul, iar o «schemă corporală» este în cele din urmă un mod de a exprima existența corpului meu în lume."[37] El foloseşte expresia figură-fond pentru a pune în evidență spațiul universal şi spațiul corporal, deoarece spațiul corporal nu ar avea sens fără spațiul universal. Argumentează prin faptul că subiectul, prin corpul său, se află în fața lumii şi beneficiază de un „spațiu orientat". Afirmă cu hotărâre că ne este necesar corpul pentru a putea percepe spațiul (fără el, spațiul nu ar exista pentru mine). Mai mult, spațialitatea corpului devine evidentă prin mişcare, prin acțiune, iar analiza lor ne permite să înțelegem mai bine spațialitatea corpului pe fondul spațialității obiective. Mişcarea este aceea care îşi asumă spațiul şi timpul (tocmai de aceea este esențială). Analiza motricității corpului ne redă spațiul şi timpul în semnificația lor originală. Corpul propriu al subiectului, caracterizat de mişcări familiare, se poate integra în mediul ambiant în virtutea motricității sale, ce se desfăşoară în spațiu şi în raport de axe de coordonare. Motricitatea îi oferă omului posibilitatea de a-şi exprima intențiile, de a mima anumite situații etc. Fenomenologul francez ne vorbeşte chiar despre *intenționalitatea motrice*. Arată că gândirea este aceea care coordonează mişcarea, dar nu în cadrul mişcării efective, ci în perioada de asimilare a unor mişcări, care devin acte automate. Sarcinile noi solicită gândirea pentru o economie şi o coordonare eficiente a mişcărilor. *Mişcările sunt orientate către rezolvarea unor sarcini.* Ne lămureşte, de asemenea, că mişcarea se diferențiază în mişcare concretă şi abstractă; mişcarea concretă se desfăşoară în lumea dată, iar fondul mişcării abstracte este construit. Despre ele, Merleau-Ponty afirmă: „mişcarea concretă este centripetă, iar mişcarea abstractă este centrifugă. Prima are loc în ființă sau în actualitate, a doua are loc în lumea posibilului sau în non-ființă; prima aderă la un fond dat, a doua desfăşoară ea însăşi fondul. Corpul este acela care dă mişcărilor o existență independentă, iar aceasta constă în deprindere (care e dobândită pe parcursul vieții). *Corpul* este mijlocul nostru general prin care avem o lume, conchide gânditorul francez: *prin el învățăm să cunoaştem înnodarea esenței cu existența, pe care o vom regăsi în general în percepție.*

Mişcarea abstractă este tratată cu mare atenție de către acest gânditor, care de altfel îi conferă o intenționalitate specifică (bine argumentată şi greu de contrazis). Despre ea afirmă că nu este activată de un obiect existent, cu atât mai mult cu cât este caracterizată drept centrifugă şi desemnează în spațiu o intenție care se sprijină pe corpul propriu şi îl constituie ca obiect. Tot aşa constituie şi lucrurile şi reuneşte reprezentările într-un „eidos". „*De vreme ce există conştiință* şi pentru ca ea să existe, *trebuie să existe* ceva de care ea să fie conştientă, *un obiect intențional.* Ea nu poate să se îndrepte spre acest obiect decât dacă se produce un act de semnificație. Dacă o ființă este conştiință, ea trebuie să fie doar o țesătură de intenții. Dacă ea încetează să se definească prin actul de a semnifica, eşuează din nou în condiția de obiect, obiectul fiind exact ceea ce nu cunoaşte, ceea ce se odihneşte într-o ignorare absolută a sinelui şi a lumii, adică un *pentru sine*, şi nu are decât individuație spațio-temporală, existența în sine... *Mişcarea* fie *este*

[37] *Ibidem*, p. 134.

mişcare pentru sine şi atunci «stimulul» nu este cauza ei, ci obiectul intenţional, fie se împrăştie în existenţa în sine, devine un proces obiectiv în corp." Merleau-Ponty recunoaşte meritul lui Husserl de a fi elaborat noţiunea de intenţionalitate (care de altfel poate fi regăsită în istoria filosofiei şi la predecesorii săi Descartes şi Kant, care n-au prezentat-o analitic) şi interpretează inconfundabil acest fapt: „În viziunea noastră *originalitatea lui Husserl este dincolo de noţiunea de intenţionalitate*; ea se găseşte în elaborarea noţiunii şi în descoperirea, sub intenţionalitatea reprezentărilor, *a unei intenţionalităţi mai profunde pe care alţii au numit-o existenţă.*"[38]

Merleau-Ponty afirmă că motricitatea este intenţionalitate originară. Pentru aceasta, el invocă afirmaţiile lui Husserl care ne spun că originea conştiinţei nu este un „eu cred că", ci un „eu pot". Mişcarea este modalitatea specifică de a ne raporta la obiecte: „e vorba de mişcarea de existenţă, care nu elimină diversitatea radicală a conţinuturilor, deoarece nu asigură legătura lor, punându-le sub stăpânirea unui «eu gândesc», ci orientându-se spre unitatea intersenzorială a unei «lumi»". Foarte sugestiv, el afirmă: *„mişcarea corpului poate avea un rol în percepţia lumii doar dacă ea însăşi este o intenţionalitate originală... Trebuie ca lumea să existe ca un ansamblu deschis de lucruri spre care ne proiectăm,*"[39] După Merleau-Ponty, *conştiinţa este fiinţa orientată spre lucru prin intermediul corpului.* Mai mult, *a-ţi mişca propriul corp înseamnă a viza,* prin el, obiectele. Foarte expresiv afirmă acest autor: „nu trebuie să spunem că propriul corp este în spaţiu şi nici că el este în timp. El *locuieşte* spaţiul şi timpul."[40] Prin urmare, spaţiul şi timpul nu ar avea sens fără existenţa noastră, ca şi corporalitate. Cu ajutorul corpului noi ne raportăm la lume; fără el nu am avea o lume, caracterizată prin spaţialitate, temporalitate, motricitate. Corpul fiinţei omeneşti există în timp şi spaţiu şi le creează, concomitent. Corpul e unitatea indestructibilă dintre existenţă şi esenţă. În el şi prin el există şi se manifestă conştiinţa intenţională care vizează entităţi. Corpul ne diferenţiază de ceilalţi, ne conferă unicitate. Astfel lumea există în noi şi pentru noi.

Observăm în scrierile lui Merleau-Ponty o acurateţe pentru respectarea adevărului psihologic pe care acesta l-a îmbrăţişat pentru o argumentare puternică. A respins pe alocuri argumentele aduse de Sartre şi de Heidegger în lucrările lor fenomenologice. Apelul la datele ştiinţei fac din opera lui Merleau-Ponty una de referinţă pentru filosofia contemporană. Prin opera sa fenomenologică, şi-a propus să elaboreze o nouă concepţie asupra intenţionalităţii cu gândul de a contrazice ideea *conştiinţei care constituie* (a lui Husserl, care a fost preluată şi de Sartre). Comentatorii arată că a fost preocupat mai degrabă de *lumea trăitului* (*Lebenswelt*) decât de lumea care se constituie. Tocmai acest lucru îl diferenţiază de ceilalţi fenomenologi. E cert faptul că a creat o nouă fenomenologie, nu mai puţin valoroasă decât cea creată de germanul Husserl. De altfel, multe dintre întreprinderile lui Merleau-Ponty le-ar fi iniţiat şi Husserl dacă ar mai fi avut timp şi ar fi trăit necesitatea lor (după cum am mai afirmat). Spre sfârşitul vieţii sale,

[38] *Ibidem,* p. 158.
[39] *Ibidem,* p. 176–453.
[40] *Ibidem,* p. 178.

Husserl a elaborat studii care demonstrează faptul că înțelesese aceste lucruri, dar a fost convins că urmașii săi se vor orienta către concret. Aceștia sunt fenomenologii francezi, cu precădere.

2.1.2. Limbajul ca obiectivare a intenționalității

Așa cum se întrebă dacă spațiul este o formă de cunoaștere, Merleau-Ponty se întreabă dacă limbajul este o formă de cunoaștere. Cunoașterea este fundamental legată de limbaj; el poate fi privit ca o prelungire a conștiinței, mai exact, ca obiectivare a acesteia. Limbajul dă posibilitatea exprimării, a comunicării, a schimbului de informații. În dicționarele de psihologie, limbajul este definit ca fiind un comportament care manifestă o intenție de comunicare. Știința prezintă limbajul ca îndeplinind o serie de funcții care definesc coordonatele principale ale omului. Teoriile despre limbaj recunosc în totalitate faptul că limbajul joacă un rol cauzal în dezvoltarea gândirii. Mai mult, unii afirmă că limbajul creează structura intelectuală ce modelează reprezentarea mentală a lumii.

Ca instrument de comunicare socială, afirmă psihologii, „limbajul este interiorizat și influențează structurile mentale, de vreme ce el se află la originea unui sistem simbolic abstract, care permite organizarea gândirii. Limbajul nu se dezvoltă independent de alte forme de cunoaștere; el este un sistem simbolic logic, ce poate modela alte aspecte ale cunoașterii."[41] Iată că Merleau-Ponty nu s-a mulțumit cu analiza esenței conștiinței (așa cum a procedat E. Husserl), ci a mers mai departe, abordând contextul desfășurării ei, precum și produsele acesteia. Este foarte adevărat că și cuceririle științei au favorizat această abordare (mai greu de întreprins de către fenomenologii germani care au beneficiat mai puțin de achizițiile cunoașterii științifice și nu numai). Fenomenologul francez afirmă că limbajul are un sens, el nu presupune gândirea, ci o îndeplinește (în sensul că aceasta se exprimă în cuvinte). Aduce în discuție transcendența în limbaj, precum și „miracolul expresiei în limbaj și în lume". Afirmă despre conștiință că este transcendență, dar nu una oarecare, ci una activă, care oferă contactul simultan cu ființa mea și cu ființa lumii. Știința afirmă că omul gândește în cuvinte. Din punctul de vedere al psihologiei, conștiința este acel nivel al psihicului unde actele psihice devin manifeste. Limbajul ca obiectivare a conștiinței este verbal, dar și non-verbal (limbajul gesturilor). Cuvintele care formează limbajul verbal dobândesc o semnificație în funcție de interacțiunea subiectului cu obiectul sau situația desemnată; semnificația cuvântului (pentru subiect) provine și din cultura, nivelul de educație, precum și din proiecțiile subiectului. Oamenii învață să folosească cuvintele, tot așa cum învață să folosească diverse instrumente. Sensul lui se desprinde și din experiența umană. „Limbajul presupune o conștiință a limbajului, o tăcere a conștiinței care învăluie lumea vorbitoare și în care cuvintele sunt primele care primesc configurație și sens."[42] Autorul exprimă clar în scrierile sale

[41] *Marele dicționar al psihologiei*, Editura Trei, București, 2006.
[42] M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 471.

faptul că exprimată prin cuvinte, conştiinţa obiectivează o parte din *esenţa* sa care e *orientată asupra lumii, dar şi asupra ei înseşi.*

La fenomenologii francezi nu este necesară reducţia fenomenologică husserliană pentru a ajunge la esenţa conştiinţei sau conştiinţa pură care este intenţională. Ei au extins intenţionalitatea la fiinţa ca existenţă pură, la produsele conştiinţei, la manifestările conştiinţei sau conştiinţa obiectivată. Cu alte cuvinte, au atribuit intenţionalitate nu numai esenţei, ci şi concretului. Subiectivitatea şi limbajul nu constituie lumea, ci o explorează în jurul ei. Filosoful francez analizează în opera sa limbajul natural, teoretic, filosofic, artistic etc. De aceea Merleau-Ponty pune înaintea limbajului gândirii, limbajul natural sau perceptiv, pe care ni-l prezintă ca fiind originar. Astfel el porneşte de la sensul dat de percepţie unui lucru, de la semnificaţia limbajului non-verbal (cel al gesturilor şi al mimicii). S-a constatat de către oamenii de ştiinţă că limbajul gesturilor exprimă adevărul stărilor şi atitudinilor subiectului. El este mai greu de cenzurat, chiar în relaţiile psiho-sociale. Limbajul verbal este mai fidel intenţiei subiectului de a exprima ceva anume (dinainte propus), de a crea o anume imagine. Însă limbajul natural e mai greu de modelat, el exprimă necenzurat atitudinea faţă de ceva sau cineva; de multe ori, contrazice cuvântul, sensul lui. Nu de puţine ori, surprindem la semenii noştri cuvinte care aprobă o situaţie, un fapt, cuvinte însoţite de gesturi care scapă controlului persoanei respective şi care exprimă dezacordul faţă de faptul, situaţia respectivă.

Merleau-Ponty face distincţia clară între limbajul verbal şi cel perceptiv, nu le reduce unul la celălalt şi e de părere că limbajul verbal sau scris nu face altceva decât să îl dezvolte pe cel perceptiv. Cu alte cuvinte, limbajul perceptiv este fundamentul limbajului vorbit şi scris, îl precede pe acesta. Aşa cum menţionează analiştii, acest fenomenolog contestă caracterul reflectoriu al expresiei perceptive, întrucât opinează (din punct de vedere fenomenologic) că sensul percepţiei n-ar fi nici subiectiv, nici obiectiv, minimalizând conţinutul obiectiv al expresiei perceptive. Abordând problema semnificaţiei, a sensului în cadrul limbajului, arătăm că „Merleau-Ponty este îndreptăţit să sublinieze că nu numai fiecare expresie (cuvânt), ci şi limbajul însuşi ca întreg posedă o putere semnificantă şi purtătoare de sens. Însuşi faptul că limba, ca mijloc prin intermediul căruia se realizează comunicarea dintre oameni, limbajul, prezintă o structură gramaticală, pentru a nu mai vorbi de structura ei logică, evidenţiază însuşirea limbajului de a se manifesta ca o totalitate, ca un sistem. Este întemeiată şi teza potrivit căreia limbajul ca sistem se defineşte prin faptul că între semnele sale există raporturi purtătoare de sens şi semnificaţie."[43] Chiar şi în relaţia gândire-limbaj, Merleau-Ponty găseşte prilejul de a reitera convingerea „că noi nu suntem conştiinţă constituantă pură, ci aparţinem originar lumii perceptive, aşadar unei lumi preconstituite."[44]

---

[43] M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 110.
[44] *Ibidem*, p. 115.

BIBLIOGRAFIE

Boboc, Alexandru, *Filosofi contemporani. Fenomenologie, hermeneutică şi ontologie*, Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2006.

Boboc, Alexandru, *Cunoaştere şi comprehensiune*, Editura Paideia, Bucureşti, 2001.

Boboc, Alexandru, *Filosofie contemporană, Orientări şi stiluri de gândire semnificative,* E.D.P., Bucureşti, 1995.

Boboc, Alexandru şi Roşca, Ioan, *Filosofia contemporană,* în *Texte de referinţă,* Bucureşti, Universitatea „Europa - Ecor U. S.", 1995.

Botez, Angela (coord.), *Filosofia Mentalului. Intenţionalitate şi experiment*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1996.

Ey, Henri, *Conştiinţa*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1993.

Ghideanu, Tudor, *Percepţie şi morală în fenomenologia franceză*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979.

Hüghi, A. şi Lübcke, P. (coord.), *Filosofia în secolul XX*, Editura All, Bucureşti, 2003.

Husserl, Edmund, *Criza umanităţii europene şi filosofia*, Editura Paideia, Bucureşti, 1997.

Husserl, Edmund, *Meditaţii carteziene*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994.

Husserl, Edmund, *Scrieri filosofice alese,* Editura Academiei Române, Bucureşti, 1993 (trad. Alexandru Boboc).

Husserl, Edmund, *L'idée de la phénoménologie,* P.U.F., Paris, 1970.

Husserl, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, 1950.

Lyotard, Jean-François, *Fenomenologia,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1997.

Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenologia percepţiei*, Editura Aion, Oradea, 1999.

Merleau-Ponty, Maurice, *Sens et non-sens*, Nagel, 1984, „Revue de Métaphysique et de Morale" nr. 4/1962; Résumé du cours, 1968.

Merleau-Ponty, Maurice, *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard, Paris, 1964.

Merleau-Ponty, Maurice, *Husserl et la notion de Nature*, în „Revue de Métaphysique et de Morale", nr. 4/1962.

Merleau-Ponty, Maurice, *Éloge de la Philosophie et autres essais, „Folio-Essais"*, Gallimard, Paris, 1989.

Merleau-Ponty, Maurice, *La structure du comportement*, P.U.F., Paris, 1967.

Marga, Andrei, *Introducere în filosofia contemporană*, Polirom, Iaşi, 2002.

Roşca, Ioan, *Specificul fenomenologiei franceze: Maurice Merleau-Ponty*, Editura Ardealul, Târgu-Mureş, 2002.

Sillamy, Norbert, *Dicţionar de psihologie*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1996.

Surdu, Alexandru, *Filosofia contemporană*, Editura Paideia, Bucureşti, 2003.

Vlăduţescu, Gh., *Personalismul francez*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1971.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

PARTEA A III-A

CATEGORII ŞI CONCEPTE ÎN ISTORIA FILOSOFIEI ROMÂNEŞTI

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CONCEPTUL DE AMÂNARE, VARIANTĂ ROMÂNEASCĂ A ÎNDOIELII CARTEZIENE

TEODOR DIMA

Mihai Ralea a scris *Explicarea omului* în ultimii ani ai celui de Al Doilea Război Mondial, când problematica omului incita activitatea unor personalități cu traiectorii nepieritoare pe cerul culturii: neo-kantianul Ernst Cassirer publica în America *Essay on Man* (1944), iar Martin Heidegger îi răspundea, în 1946, printr-o *Scrisoare despre umanism*. Dar preocupările gânditorului român debutaseră în 1928 printr-un studiu despre *Definiția omului,* apărut în „Viața românească", scriere care anunța marile probleme ale personalității, de la etică la religie și artă, examinate dintr-un punct de vedere unitar[1]. Încă de atunci Mihai Ralea lansa ideea originală că „marile teme ale lumii morale trebuie văzute printr-o interpretare care să le așeze la bază un «fenomen primar» unic, acela de amânare, de oprire sau de obstacol" – *omul este animalul care-și poate amâna sau opri reacțiunile*[2].

Considerațiile noastre au în vedere al doilea capitol al lucrării lui Mihai Ralea, intitulat chiar *Definiția omului* și care probabil reia studiul din 1928. Atenția ne-a fost atrasă de dorința de *„explicare"* a omului pe baza definițiilor care ar trebui să surprindă diferențele specifice ale umanității. *Înțelegerea* omului, adică autoînțelegerea are vechimea celui care se întreabă; de aceea nu poate să surprindă multitudinea răspunsurilor. Mihai Ralea le enunță, le discută și le stabilește limitele, îndeplinind astfel *condițiile necesare* ale unei explicații angajate pentru satisfacerea înțelegerii. Condiții necesare, adică acele condiții fără de care actul explicativ nu ar avea loc[3].

O condiție necesară acțiunii de explicare efectuate de Mihai Ralea o constituia nediscutarea la noi a specificului umanității, deoarece preocupările antropologice de la noi erau incipiente în deceniul al treilea al secolului care nu demult s-a sfârșit. Încă din antichitate, occidentul își interoga conștiința definitorie pentru a afla *diferența specifică* prin care umanitatea să-și exprime unicitatea. Informat temeinic, în spiritul vremii care l-a produs, Mihai Ralea constata că „toate

---

[1] Însuși Mihai Ralea recunoaște intenția unitar-sistematică în *Cuvânt înainte* la *Explicația omului* (vezi Mihai Ralea, *Scrieri*, vol. I, *Explicarea omului*, ediție îngrijită și prefață de N. Tertulian, Editura Minerva, București, 1972, p. 1).

[2] *Ibidem*, p. 1.

[3] Vezi Teodor Dima, *Explicație și înțelegere*, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980, p. 81.

progresele omenirii de la Aristotel încoace au depins de descoperirea raţiunii şi a logicii, încât s-a constituit încetul cu încetul o religie a raţiunii"[4].

Mihai Ralea a dorit să explice şi el omul prin ridicarea raţiunii la rangul de *Propriu* indubitabil. Pentru aceasta, el ar fi trebuit să creadă că-şi însuşeşte ideea că „omenirea europeană a clădit cu încredere şi valoare timp de secole cultul inteligenţei raţionale..."[5]. Angajându-şi *funcţia credibilităţii,* Mihai Ralea a căutat argumente în favoarea tezei definitorii că „omul este primul animal care gândeşte" şi i-a aşezat omului oglinda în faţă. Îndoiala nu s-a lăsat aşteptată, ea fiind incitată de behaviorism; studiul conduitelor a arătat că facultatea care asigură omului supremaţia, inteligenţa, nu este apanajul exclusiv al omului, ceea ce înseamnă că ea îşi pierde calitatea de diferenţă specifică. Acceptarea ei unilaterală, este de părere Mihai Ralea, ar micşora importanţa evoluţiei umane. Nu numai intelectul, ci şi sufletul în întregime s-a transformat. Aptitudinea de a fi om este mai mult decât aptitudinea de a gândi; ea cuprinde o „ţesătură de aspecte, de sentimente nobile sau josnice, de pasiuni, de obsesii, de complicaţii sentimentale, de credinţe sau de îndoieli, de speranţe, de dorinţe sau de renunţări."[6]

Rezultă că, din punct de vedere logic, Mihai Ralea nu era sedus de definirea omului, pentru că această operaţie ar fi accentuat asupra unei anumite *diferenţe specifice,* el voia *descrierea* şi chiar *explicarea* lui: de ce este omul aşa şi nu este altfel ? Nici răspunsul care face din *limbaj* un specific uman nu-l mulţumeşte pe Mihai Ralea, deoarece limbajul este reductibil la gândire şi nu le este străin nici aşa-ziselor „necuvântătoare". Cu predilecţie psiholog, Ralea „transformă omul în subiect cunoscător, dotat cu un complex cognitiv ale cărui elemente aspiră la *obiectivarea* lumii exterioare, a omului însuşi, şi la construirea abstracţiilor. Pentru om, totul „poate deveni obiect de studiu, analizat şi înţeles în condiţia sa particulară, independent de sentimentele pe care le poate stârni. El însuşi devine pentru el un portret, un om ca şi ceilalţi. Ne explicăm şi comentăm, ne aprobăm ori ne criticăm ca şi cum am fi pentru noi înşine o altă persoană."[7] Aici Mihai Ralea se arată influenţat de neokantieni, în special de G. Simmel şi Max Scheler.[8] Cu ajutorul lor, gânditorul român a ajuns la *conştiinţă,* la facultatea autoreflexivă prin care omul a reuşit să domine mediul exterior; conştiinţa a făcut din om o fiinţă complexă dotată cu scrupule, remuşcări şi aspiraţii, capabilă să construiască ştiinţa: cultura şi tehnica, adică o lume nouă cu probleme şi orizonturi noi. În plus, conştiinţa nu numai că îşi autoapreciază actele, dar anticipează şi îşi lărgeşte orizontul până la infinit.

Argumentările explicative l-au condus treptat pe Mihai Ralea spre conceptualizarea *amânării* şi formularea cu ajutorul acestui concept a *condiţiei primordiale de organizare* a comportamentului uman. În capitolul al IV-lea din *Explicarea omului,* este parcursă treaptă cu treaptă ierarhia faptelor sufleteşti, de la

---

[4] Mihai Ralea, *op. cit.*, p. 23.
[5] *Ibidem.*
[6] *Ibidem*, p. 25.
[7] *Ibidem*, p. 27.
[8] Mihai Ralea folosea lucrările neokantienilor din primele trei decenii ale secolului al XX-lea.

cele mai simple, comune cu psihicul animal, cum sunt reflexul, instinctul şi emoţia, până la sentimentele superioare: gândire şi voinţă. „*Curba evoluţiei se desemnează de la izbucnire la amânare.* Orice cucerire psihică superioară se câştigă printr-o oprire a cursului spontaneităţii naturale, prin necesitatea creşterii complexităţii datorită introducerii de temeni intermediari între excitaţie şi acţiune, prin nevoia de elaborare lentă a răspunsului final."[9] Amânarea, în viziunea lui Ralea, îmbrăţişează întreaga funcţionare a mecanismului psihic uman. În această noţiune de întârziere a inclus Ralea specificul diferenţial al psihicului uman în comparaţie cu impulsivitatea psihologiei animale.

Ideea aşteptării ca specific al conştiinţei o enunţase încă Pierre Janet, dar Ralea a ipostaziat amânarea, supralicitându-i importanţa şi acordându-i prioritate faţă de gândire. Credem că este vorba aici de o fundamentală înlocuire a ordinii ontice cu ordinea euristică. Psihologul, filosoful şi oricine se întreabă şi caută răspuns asupra supremaţiei umane se întâlneşte cu diverse manifestări ale raţiunii şi acţiunii umane.

Pe Descartes, de exemplu, l-a frapat *îndoiala* şi a făcut din ea *condiţia necesară* a cugetării. Din punctul de vedere al existenţei, pentru că raţiunea s-a instalat în complexul cognitiv uman, ea îşi arată prezenţa determinând actul îndoielii. Descartes, declanşându-şi odiseea autocunoaşterii, se surprinde îndoindu-se de cunoştinţele anterioare şi îşi deduce raţiunea (îşi gândeşte gândirea) şi apoi existenţa. Aceasta este *ordinea euristică* – ne descoperim ca purtători de umanitate prin actul îndoielii – formă a amânării prin actul deductiv al trecerii raţionale de la premise la concluzie; ne autodescoperim fiinţarea prin actele şi sentimentele noastre.

Prin urmare, făcând din amânare un indice al umanităţii şi un determinant în *explanans*-ul explicării omului, Mihai Ralea s-a situat în euristic, şi nu în fiinţare sau în ontologie.

Deşi noi susţinem *raţionalitatea* ca fiind condiţia funciară a evoluţiei şi supremaţiei speciei umane, totuşi suntem de acord că Mihai Ralea a adăugat îndoielii raţionale carteziene o nouă condiţie necesară a înţelegerii umanităţii, o condiţie importantă pentru autoorganizarea comportamentului uman – *amânarea* –, cu ajutorul căreia se temperează două extreme: *spontaneitatea* şi *anchilozarea* (sau lipsa de acţiune).

Într-o comunicare, *Le sens heuristique du „Discours"*, prezentată la XXVIe Congrés de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française, Sorbonne, Paris, 30.08-03.09.1996, constatam că Descartes a înţeles că rolul filosofului este să argumenteze de ce este raţiunea suprema dovadă a diferenţierii umanităţii de animalitate. Pentru aceasta, el trebuia să descopere *condiţia necesară a raţionalităţii*, căci, astfel, Descartes risca o *petitio principii*, eroarea de a demonstra raţionalitatea pe o cale raţională; în plus, din premisă, raţiunea devenea concluzie, iar deducţia se transforma în inducţie, adică modalitatea certă de demonstraţie se convertea într-o modalitate cu rezultate probabile; prin demonstraţie, axioma raţionalităţii se transforma într-o teoremă susţinută cu probabilitate.

---

[9] Mihai Ralea, *op. cit.*, p. 90.

Prin urmare, situația în care se afla Descartes era dilematică: dacă încerca să demonstreze primordialitatea rațiunii, ajungea la rezultate probabile, pe care le respinsese altădată ca nefiind acceptabile în știință; dacă renunța la demonstrație, atunci era prins în capcanele dogmatismului. Descartes a găsit soluția de evitare a acestei dileme: *intuiția*. „...singurele căi care stau la îndemâna oamenilor pentru a cunoaște cu certitudine adevărul sunt intuiția evidentă și deducția necesară."[10]

Fără să exprime cu claritate ideea amânării, Descartes creștea numărul pașilor de ajungere la adevăr cu ajutorul structurilor cognitive. Matematicianul, scria el, pornește de la principii care intuiesc „naturile simple", pentru ca, apoi, prin deducții succesive, el să ajungă la consecințe îndepărtate. Intuiția este obligatorie, deoarece cu ajutorul ei putem cunoaște naturile simple și relațiile necesare dintre ele. În plus, deducția *more geometrico* se desfășoară pe fondul unei percepții a ordinii subiacente, care o apropie de intuiție. Este adevărat că, în timp ce intuiția este un act simplu, deducția presupune mișcarea, succesiunea. Dar, prin exercițiu, se poate ajunge la cuprinderea simultană a tuturor verigilor care formează lanțul sinuos al unei deducții. Deducția devine „intuiție în mișcare"[11].

Ideea că raționalismul lui Descartes ar putea să sugereze că *îndoiala*, în calitatea ei de condiție necesară a cugetării, are drept consecință *amânarea* acceptării adevărului, ceea ce l-ar cupla pe Mihai Ralea la interpretări carteziene, poate să pară hazardată, pentru că explicațiile gânditorului român se încadrează în mare măsură în *curentul psihologist* sub semnul căruia se derulau provocările gnoseologiei, dacă scăpau de sub „tirania" empirismului logic, în prima jumătate a secolului al XX-lea.

Totuși, după părerea noastră, punând între paranteze calea parcursă pentru a se ajunge la rezultat, acesta trebuie evaluat. Plecând de la această premisă, noi trebuie să ne susținem părerea că și Descartes, și alți gânditori, direct sau indirect, au conchis asupra *amânării* ca fiind o trăsătură a indivizilor care formează umanitatea.

La Mihai Ralea, cauza care determină manifestarea amânării o formează *inteligența*, deși „toate variatele definiții care s-au dat, *din punct de vedere psihologic și biologic* (s.n. – T. D.), inteligenței prezintă un punct comun: toate insistă asupra caracterului de noutate, de schimbare, la care se trezește, operează și ajută inteligența."[12] Atunci, cum devine ea o frână? Inteligența, explica Ralea, respinge soluțiile gata făcute. Ea interzice automatismul, obișnuința, repetiția, și caută combinații noi ale elementelor. Legând fenomenele și lucrurile din perspective noi, inteligența găsește soluții ingenioase, subtile și astfel, ea își exercită o *funcție discriminatorie*. Dar inteligența acționează cu încetineală; ea se deosebește de instinct prin creșterea numărului reacțiilor posibile la o situație determinată și prin *intervalul dintre excitație și reacțiune*. Ideea se interpune între excitația senzorială și reacția motrice; de unde urmează controlul răspunsului,

[10] Descartes, *Reguli utile și clare pentru îndrumarea minții în cercetarea adevărului*, tr. de Corneliu Vilt, Editura Științifică, București, 1964, p. 57.

[11] J. Chevalier, *Descartes*, Plon, Paris, 1923, p. 184.

[12] Mihai Ralea, *op. cit.*, p. 80.

inhibiția răspunsului insuficient, construcția unui act complex; creierul este un organ de posibilități. Între excitație și reacție el intercalează contingențe viitoare. Rezultă, considera Ralea, că „niciun fenomen sufletesc, afară poate de voință, nu realizează mai complet funcția amânării ca inteligența"[13].

Argumentarea lui Mihai Ralea de susținere a calității umane de manifestare a amânării evidențiază complexitatea procesului cognitiv: 1) se stabilesc *relații primare* între acte și conduite; 2) *relații între cuvinte* și *între noțiuni*; 3) izolarea prin *abstractizare* a unor proprietăți din conținutul global al conceptelor și eliminarea celorlalte proprietăți.

Aceste operații sunt efectuate diferit de inteligențele umane: „Marile inteligențe sunt acelea care deosebesc, care diferențiază, care găsesc aspecte inedite, nu acelea care generează comod și naiv, care contopesc și unifică."[14] Astfel, inteligența puternică debutează rațional printr-o *atitudine sceptică*. „Orice judecată suprimă o credință. Starea de credibilitate nu are nevoie de judecată. Ea se menține prin forțele ei proprii, sprijinită de sentimente puternice. Judecata e o reexaminare a unei situații considerate ca îndoielnică. Credința, din contră, e afirmarea tendințelor noastre subiective, a voinței noastre de activitate. Credibilitatea e o stare care n-are nevoie de justificări sau de argumente. Gândirea începe odată cu îndoiala, care dizolvă credința."[15]

Așa cum scriam mai sus, străbătând o cale a explicațiilor psihologice, Mihai Ralea ajungea la rezultatul cartezian, conform căruia „*gândirea începe odată cu îndoiala*" (s.n., T.D.). De fapt, așa cum remarca unul dintre cei mai importanți exegeți ai lui Descartes, admițând că intuiția este o experiență nerațională a intelectului, dar care provoacă rațiunea, Descartes susținea de fapt „reducerea adevărului la experiența psihologică a certitudinii"[16]; cu alte cuvinte, certitudinea nu s-ar mai obține cu ajutorul deducției raționale, ci în cadrul experienței, unde ar conlucra și elemente neraționale.

Jean-Luc Marion sesiza astfel o contradicție sau o diminuare a raționalismului cartezian, în care „rațiunile" sau temeiurile nu mai sunt *decât* probabile, certitudinea deducției fiind compromisă.

Desigur, din perspectiva unei axiomatici stricte, așa cum și-a imaginat-o și a realizat-o Frege, intuiția trebuie să fie înlăturată sau măcar pusă între paranteze fenomenologice, dar, deși Descartes trece drept întemeietorul raționalismului modern, totuși *Discurs*-ul său este, după părerea noastră, un exemplu de *euristică*, încât el s-ar fi putut numi *Discurs asupra metodei de descoperire a sinelui*.

Publicat în anul 1637, când autorul avea 41 ani, *Discursul* argumentează ideea că este posibil să se spună *Je pense, donc je suis*, înainte de a exprima generalizarea: *Tout ce qui pense existe*. Este formulată aici ordinea euristică de la cunoașterea de sine, de la introspecție, la generalizarea unor principii care, apoi, într-o ordine logică, justificată, devin premise explicative și demonstrative.

---

[13] *Ibidem*, p. 81.
[14] *Ibidem*, p. 82.
[15] *Ibidem*, p. 83.
[16] Jean-Luc Marion, *Sur l'ontologie grisée de Descartes*, J. Vrin, Paris, 1981, p. 36.

„...după ce folosisem câțiva ani, scria Descartes, studiind astfel în cartea lumii și căutând să dobândesc oarece experiență, am luat într-o zi hotărârea de a studia și în mine însumi și de a-mi întrebuința toate puterile spiritului pentru a alege căile pe care trebuia să le urmez."[17] Cu îndreptățire s-a scris despre *solemnitatea* mărturisirilor carteziene în legătură cu caracterul voluntar și hotărât al reformei sale intelectuale[18].

Descartes, prin autoreflecție, a remarcat că adevărul „*gândesc, deci exist* era atât de puternic și de cert, încât toate presupunerile cele mai extravagante ale scepticilor nu erau în stare să-l zdruncine, am socotit că pot să-l iau, fără nicio șovăire, drept primul principiu al filosofiei pe care o căutam"[19].

Dacă Mihai Ralea ajunsese la ideea fundamentală a amânării studiind comportamentul psihic uman, Descartes dovedea, prin textul *Discursului*, că este posibilă trecerea, cu ajutorul introspecției și al intuiției, de la un *eu psihologic* la un *eu transcendental*, prin care gândirea, controlată metodic și cenzurată de *îndoială*, devine actul pur al conștiinței care efectuează cunoașterea. De asemenea, el a considerat că gândirea este o *existență*, de aceea „*je suis*" urmează după „*je pense*". Astfel, prin introspecție, gândirea este și obiect, și subiect al cunoașterii, încât gândire și existență fac o unitate perfectă și se constituie în *primul adevăr* în ordinea logică a întemeierii cognitive. „*Cogito*-ul are, prin natura sa, în același timp, un aspect *existențial* și un aspect *logic*."[20]

Considerând că existența și gândirea sunt într-o perfectă unitate, poate fi diminuată credința în *dualismul cartezian* și putem pune între paranteze părerea că formula: *je pense, donc je suis* este un *raționament eliptic*. Noi considerăm că, prin semnificațiile date *Cogito*-ului, Descartes a reconstruit filosofia, îndreptând-o spre autocunoașterea eului, subliniind că cine vrea să devină filosof trebuie să se retragă în el însuși și să încerce să găsească aici drumul devenirii sale filosofice.

Dedicând o lucrare amplă, *Cartesianische Meditationen*[21], concepției carteziene, Edmund Husserl preciza în *Introducere* că orientarea spre subiect trebuie să parcurgă două etape importante, descoperite de Descartes în „noaptea clară" a formulării metodologiei euristice. În primul rând, cum arătam mai sus, oricine vrea cu adevărat să devină filosof trebuie, așa cum a făcut el însuși, să se retragă în el însuși măcar „o dată în viață" și să încerce în interiorul său o răsturnare radicală, revoluționară, a tuturor cunoștințelor valabile pentru el până atunci și să le reconstruiască din temelii[22]. Filosofia ar depinde astfel numai de

---

[17] Descartes, *Discurs asupra metodei*, trad. de Cr. Totoescu, Editura Științifică, București, 1957, p. 40.

[18] François Mizrachi, *Présentation et annotation* la *Discours de la méthode, suivi des Méditations*, Union Générale d'Edition, Paris, 1969, nota 45, p. 91.

[19] Descartes, *op. cit.*, p. 62.

[20] F. Mizrachi, *op. cit.*, nota 154 (3), p. 102.

[21] Lucrarea are la bază *Conferințele pariziene* (*Parizer Vorträge*), prezentate la Sorbona în februarie 1929; ele au fost traduse în franceză de un colaborator al său, Emmanuel Levinas, și publicate, în 1931, la Paris. Textul german va apărea abia peste 19 ani.

[22] Edmund Husserl, *Meditații carteziene. O introducere în fenomenologie*, traducere, cuvânt înainte și note de Aurelian Crăiuțiu, Editura Humanitas, București, 1994, p. 32.

înțelepciunea celui care filosofează. Ea trebuie să se constituie ca o sumă de cunoştinţe care tind să devină universale şi pe care filosoful le poate justifica pe baza ideilor sale clare şi absolute. Aflat în această situaţie, filosoful ar trebui să se gândească la descoperirea unei metode care să-l conducă spre adevărata ştiinţă. Pentru aceasta, el trebuie să împiedice admiterea cu credibilitate a certitudinii prin intermediul trăsăturii esenţiale şi necesare a raţiunii: *îndoiala*. Aceasta elimină imprudenţa deciziilor nejustificate şi asigură manifestarea cu demnitate a amânării.

Demnitatea provine din faptul că „cel care se află în stare de meditaţie se consideră pe sine însuşi drept *absolut* indubitabil, *ego* pur al cogitaţiilor sale, care nu poate fi suprimat chiar dacă această lume n-ar exista"[23]. Pentru Descartes, *eul meditativ are o existenţă fără restricţii exterioare*. În schimb, îndoiala îl obligă să caute căi apodictice pentru a reconstrui cu certitudine la nivel raţional ceea ce se află în afara sa. Rezultă că primul adevăr care poate fi admis din experienţa îndoielii este existenţa *Cogito*-ului. Acesta facilitează stabilirea unui echilibru raţional necesar pentru ca individul uman să se manifeste cu demnitate şi să-şi realizeze condiţia de creator.

Accentuând pe raţionalitate, Descartes a descris „suita consecinţelor" prin care omul se separă de oricare altă fiinţă: eu mă îndoiesc, – eu sunt, – eu sunt imperfect, pentru că eu mă îndoiesc, – eu am ideea despre perfecţiune, pentru că îmi dau seama de imperfecţiunea mea – deci Dumnezeu este – deci cunoaşterea umană este asigurată de ideile clare şi distincte – deci sufletul meu este în mod sigur (realmente) distinct de corp pentru că, pentru mine, este o idee clară şi distinctă această separare – deci fizica matematică, bazându-se pe această distincţie dintre psihic şi fizic, este posibilă[24].

Nu comentăm aici faptul că, în *Discurs*, universalul şi particularul se identifică, ajungându-se la Dumnezeu, la fiinţa perfectă, principiu al existenţei şi al cunoaşterii, conştiinţa găsindu-şi un temei divin. Pe noi ne interesează cum, pe căi eminamente psihologice, Mihai Ralea a găsit în *amânare* temeiul „explicării omului", apropiindu-se astfel de îndoiala carteziană. Şi, pentru ca aprecierea propusă de noi să nu pară forţată, să-l citâm pe însuşi Ralea; el a descris mai întâi modul în care, „din punct de vedere psihologic, inteligenţa *e refractară oricărui apriorism*. Misiunea ei e să constate, să verifice, să controleze fapte, nu să le aplice vechi tipare. (...) Luptând să înăbuşe instinctul, memoria, obişnuinţa, inteligenţa mai are de eliminat din calea sa şi alţi adversari. Aceştia sunt: credinţa, asociaţia, intuiţia şi sentimentul."[25]

Din perspectivă psihologică, explicările lui Ralea sunt telurice, dar ele ne întăresc intenţia de a apropia *amânarea* de *îndoială*, căci „gândirea începe odată cu îndoiala"[26]; pentru a se putea realiza, „gândirea interzice funcţiunea atâtor alte fenomene sufleteşti, de la instinct la intuiţie şi de la memorie şi asociaţie la credinţă

---

[23] *Ibidem*, p. 33.
[24] François Mizrachi, *op. cit.*, nota 155, p. 102.
[25] Mihai Ralea, *op. cit.*, p. 83.
[26] *Ibidem*.

şi sentiment"[27]. Argumentele lui Mihai Ralea erau formulate pe măsură ce era parcursă ierarhia faptelor sufleteşti de la cele mai simple, comune cu psihicul animal, cum sunt reflexivitatea, instinctul şi emoţia, până la sentimente, gândire şi voinţă, concluzia finală fiind: „*Curba evoluţiei se desemnează de la izbucnire la amânare*. Orice cucerire psihică superioară se câştigă printr-o oprire a cursului spontaneităţii naturale, prin necesitatea creşterii complexităţii datorită introducerii de termeni intermediari între excitaţie şi acţiune, prin nevoia de *elaborare lentă* (s.n. – T.D.) a răspunsului final."[28]

* * *

Am urmărit pe scurt modul în care pot fi apropiate două soluţii formulate la niveluri şi din perspective diferite. Descartes a fundamentat filosofic natura raţională a umanului pe *condiţia necesară* a raţionării: *îndoiala*, iar Mihai Ralea, uitat, din păcate, de exegeţii români, a explicat esenţa umanului printr-o variantă psihică a îndoielii: *amânarea*.

Oricât ar fi de îndepărtate, ca semnificaţie, valoare şi influenţă, cele două scrieri, *Discours de la méthode* şi *Explicarea omului*, pot fi alăturate chiar dacă ar fi o nereuşită propria mea încercare. Dar Goethe a spus: „Gloria ta constă în a nu reuşi", iar Paul Valéry l-a contrazis: „Spiritul e absurd prin ceea ce caută, e mare prin ceea ce găseşte."[29]

---

[27] *Ibidem*, pp. 84–85.
[28] *Ibidem*, p. 90.
[29] Citate cu care Mihai Ralea a încheiat *Explicarea omului*, p. 301.

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CONCEPTELE FILOSOFICE INTEGRATIVE LA LUCIAN BLAGA

ANGELA BOTEZ

CONCEPTE *LEIT-MOTIV* ŞI CONCEPTE SPECIFICE DOMENIILOR FILOSOFICE

Pe lângă arhitectura triadică a lucrărilor filosofice şi pe lângă introducerea metodei antinomiei transfigurate şi a celor două tipuri de cunoaştere, de remarcat în creaţia filosofică a lui Blaga sunt inovaţiile terminologice. Concepte şi noţiuni sunt denumite cu expresii tipice al căror sens este meticulos explicat de Blaga. Cele mai multe dintre aceste concepte pot fi considerate integrative în arhitectura sistemului său, ele constituind leit-motivul pe care se construiesc diferitele perspective şi teorii cu care Blaga s-a afirmat în metafizică, filosofia cunoaşterii, a culturii, a valorilor, a religiei.

Despre Lucian Blaga şi sensul culturii scrie Mircea Eliade în recenzia sa la cartea ce încheie *Trilogia culturii.* Vorbind despre leit-motive, Mircea Eliade arată: „Cu ultima sa carte – *Geneza metaforei şi sensul culturii* (Editura Fundaţia pentru Literatură şi Artă «Regele Carol II», Bucureşti, 1937, 210 p., 60 lei) – Lucian Blaga îşi încheie *Trilogia Culturii.* Ritmul, neobişnuit în producţia filosofică, în care s-au tipărit cele două trilogii (şase volume în şapte ani), adevereşte nu numai admirabila forţă de creaţie a gânditorului român, dar şi maturitatea gândirii sale. După atâţia ani de meditaţii şi pregătiri preliminarii, Lucian Blaga începe sa-şi «vadă» sistemul de filosofie desfăşurându-se, în toată uluitoarea sa vastitate. Deşi, după cum mărturiseşte autorul în prefaţa ultimei sale cărţi, nu e vorba de «sistemul unei singure idei», ci, mai degrabă, de o concepţie sau o zidire, diversă ca material, dar străbătută de câteva leit-motive. Unele din aceste leit-motive – ca «Marele Anonim», «Censura şi frânele transcendente», «Potenţarea tainei», «Abisalul» etc. – sunt cunoscute cititorului din lucrările anterioare ale lui Blaga. Altele, ca «Existenţa întru mister şi revelare», sunt cercetate în cartea de faţă. Dar «sistemul» este încă în desfăşurare. Motive inedite se vor ivi, legându-se de cele vechi, care, la rândul lor, îşi vor afirma şi mai mult relieful şi dominanţa, cu cât construcţia, asemănătoare unei alcătuiri arhitectonice sau muzicale, va creşte, lămurindu-se în poarta negurilor.

Construcţia aceasta simfonică se verifică şi în cuprinsul unui singur volum. Fiecare carte din *Trilogiile* lui Lucian Blaga este alcătuită din câteva «leit-motive». Cetitorul *Genezei Metaforei,* notează Eliade, după ce sfârşeşte capitolul prim, *Cultură minoră şi cultură majoră,* trece oarecum nedumerit la capitolul următor,

care nu este, se pare, în niciun fel legat de concluziile celui dintâi capitol. Numai la o a doua lectură se *simfonizează,* pentru cetitor, rezultatele dobândite de-a lungul atâtor analize, controverse şi speculaţii. Structura „simfonică" a *Genezei Metaforei* ne îngăduie să stăruim, în aceste note fugare, asupra unui singur «motiv» – originea şi sensul culturii în concepţia lui Lucian Blaga – fără ca prin aceasta să pretindem a fi epuizat bogăţia şi varietatea cărţii gânditorului român.[1]

Vasile Băncilă scria despre conceptele folosite de Blaga: „Terminologia filosofiei române are o întâie mare realizare în opera lui Blaga, o întâie încoronare. Ca toţi gânditorii autentici şi de mare anvergură, Blaga şi-a creat terminologia sa, cosmosul său lingvistic. Dar a creat în acelaşi timp şi pentru noi. O culegere a expresiilor filosofice făurite de Blaga ar fi de mare interes şi un farmec adăugat. Dacă nu s-a alcătuit încă dicţionarul Academiei Române, e şi un bine. El nu trebuia făcut înainte de apariţia lui Blaga... Am studiat în paginile trecute corelaţiile etnice ale gândirii lui Blaga. A rămas, natural, la o parte o sumă de alte elemente, ce se pot studia în acest sens. Astfel este limba, în care e înveşmântată gândirea lui Blaga şi care la el participă, mai mult decât la alţi gânditori, la fondul ideilor lui."[2]

Întregul sistem blagian este compus pe baza conceptelor pe care noi le numim integrative, care se regăsesc în toate trilogiile şi care constituie osatura gândirii blagiene ca un *leit-motiv* pe care se dezvoltă apoi ideile sale specifice. Acestea sunt: misterul, cunoaşterea, cultura, valorile, dubletele categoriale şi ale cunoaşterii, antinomia, dogma, stilul, matricile, diferenţialele.

În metafizică se impun mai ales: Marele Anonim, Diferenţiale divine, Eonul dogmatic, Cenzura transcendentă, Conversiunea transcendentă, Fiinţa istorică, Misterul, Noologia abisală, Antinomia transfigurată.

În filosofia cunoaşterii şi conştiinţei: Categorii intelectuale, abisale, atitudinale, Conştiinţa filosofică, Cunoaşterea luciferică şi paradisiacă, Idéea teorică, Minus cunoaştere, Fanic-criptic, Cunoaştere individuată, dogmatică, disimulată, Intelect ecstatic-enstatic, Suprametodă.

În filosofia culturii, a valorilor, a religiei: Matrice stilistică, Personanţă, Metaforă plasticizantă, revelatorie, Anabasic-catabasic, Spaţiu mioritic, valori: terminus, vicariante, polare, Izvoade, Cosmoidul, Sofianicul, Accent axiologic, Apriorism românesc.

Dintre conceptele care dau specificul concepţiei filosofice blagiene ne vom referi la câteva pe trei paliere, unele dintre ele apărând la toate aceste nivele: Marele Anonim, Censura transcendentă, Antinomia transfigurată, Matricea stilistică, metafora, dubletele categoriale.

CONCEPTE ALE METAFIZICII

Conceptele specifice ale filosofiei lui L.Blaga sunt exprimate într-un limbaj original, despre care Noica scria: „Rămâne să spunem câteva cuvinte despre

---

[1] Mircea Eliade, *Lucian Blaga şi sensul culturii*, „Revista Fundaţiilor Regale", nr. 1/1938.

[2] Vasile Băncilă – *Lucian Blaga eseist* (1934), în *Lucian Blaga energie românească*, Timişoara, Ed. Marineasa, 1995, p. 77.

limbajul lui Blaga. Limbajul acesta pare câteodată teologic; el este în realitate riguros filosofic. Prima operă, de pildă, este intitulată *Eonul dogmatic*, arătând că se deschide o perioadă istorică în care gândirea va institui precumpănitor dogme. Blaga putea perfect spune: «Eonul axiomatic», şi atunci opera s-ar fi impus de la început ca o extraordinară anticipaţie confirmată de veac. Dar, desprinzând dogma de orice sens religios şi dându-i o funcţie metodologică, autorul a preferat pe drept să spună «dogmă», chiar dacă era conştient că pune în joc un termen compromis şi dacă presimţea că dogma, cum o spune în 1931, poate lua şi forme tiranice. Axiomele şi sistemele axiomatice sunt prea libere. Dogma, în schimb, mai bine structurată decât axiomele, cum este, izvorăşte dintr-o răspundere faţă de cultură: ea nu trebuie să fie dezminţită de experienţă, declară statornic Blaga.

El spune apoi că omul este «existenţă întru *mister* şi revelare». Ar fi putut folosi termenul de «necunoscut» în loc de mister; dar necunoscutul nu are plural, iar Blaga are dreptate să spună mister, căci pluralul acestuia îngăduie un început de structurare a necunoscutului şi justifică varietatea formelor în care îl asaltează cultura. În sfârşit, Blaga spune: «diferenţiale *divine*», când ar fi putut spune «diferenţiale *cosmice*». Dar cu ultimul termen ar fi exprimat doar elementele infinitezimale pe care le vede integrându-se în real, în timp ce filosofia sa descrie şi integrările de ordin spiritual."[3]

Sentimentul escatologic de sfârşit de lume şi cel eonic de început de lume spirituală este specific *Eonului dogmatic* şi constituie sentimentul generator al întregii filosofii blagiene receptoare a spiritului epocii, dar şi creatoare a sa. Comentariile contemporane asupra ideilor despre *Eon* şi *Dogmă* explică de ce Blaga se plasează într-o bună actualitate metafizică prin astfel de concepte, având în vedere specificul paradigmei culturale ce se construieşte la sfârşitul secolului al XX-lea.

EONUL este definit ca o perioadă de lungă durată în care o nouă lume spirituală se naşte.

Blaga relevă asemănările dintre epoca noastră şi cea elenistică, ambele producătoare de „*Eon*" – şi anume: aspiraţia spre sinteze, îmbinarea gândului asiatic cu cel european, căutarea sensului lumii sub aparenţe diverse şi disparate, existenţa unor doctrine ce combină viziuni religioase asiatice şi creştine cu idei ştiinţifice şi filosofice, contaminarea abstractizărilor cu mitologie, căutarea corespondenţelor morfologice ale diferitelor zone din Univers sub forma „configuraţiilor tipice", fundamentarea unui nou ontologism şi reforma gnoseologică ce aduce relativism (scepticism, pragmatism, ficţionalism) şi gustul pentru filosofia istoriei.

DOGMA reprezintă la Blaga „mai mult decât nevoia de sinteză: setea de mister, tendinţa de a apăra misterul metafizic de orice încercare de raţionalizare a spiritului omenesc. Dogmele au pătruns în conştiinţa timpului nu fiindcă au fost sinteze, ci fiindcă în plus mai erau şi nişte formule care nu raţionalizează, ci numai fixează şi articulează misterul metafizic ca mister. Acest mare, susţinut şi consecvent apetit spiritual, orientat în direcţie dogmatică, caracterizează, după Blaga întregi ere istorice, dându-le o fizionomie proprie."

[3] C. Noica, *op. cit.*, p. 27.

Filosofia patristică, întemeiată pe o cunoaştere dogmatică, a putut legitima un EON DOGMATIC, fapt ce ne permite să credem că o astfel de gnoseologie ar putea să se ivească iar, oricând, pe planul istoric, spre a inspira noi atitudini spirituale. După ce demonstrează că gândirea ştiinţifică foloseşte şi ea metode asemănătoare formulelor şi gândirii dogmatice, Blaga menţionează, ca exemplu în acest sens, *simbolul Aleph* al lui Cantor, „mărime transfinită care rămâne identică cu sine, orice mărime finită s-ar scădea din ea", comparabilă, deci, cu dogma „Dumnezeu e unul şi multiplu". O dogmă, evident despărţită de substratul ei teologic, e, după Blaga, o antinomie transfigurată. Conform acestui punct de vedere, o dogmă nu e antilogică, ci numai metalogică.

MARELE ANONIM este conceptul central al sistemului definit ontologic drept „centrul metafizic al existenţei" care asigură echilibrul cosmic; drept existenţă sufletească suficientă sieşi, fără atribute, care are voinţă de stăvilire a creaţiei, de interdicţie a „mai multului" spiritual posibil. Epistemologic, Marele Anonim este cel care potenţează misterele, producând gândire negativă. Ontologic, el este generator de „Dumnezei echivalenţi" într-o nesfârşită reproducere teogonică. Marele Anonim are drept scop stabilirea a ceea ce nu trebuie făcut (cel care instaurează cenzura transcendentă pentru limitarea cunoaşterii). Denumirea de *Mare Anonim* provine de la Dionisie Areopagitul care vorbea de cel fără de „nume" referindu-se la Divinitate. În concepţia lui Lucian Blaga, Marele Anonim reprezintă una dintre multiplele idei metafizice posibile. După părerea sa, creaţiile metafizice nu sunt necesare şi universale, întrucât fiecare creează lumea din nimic şi de la capăt.

Marele Anonim a implantat cunoaşterii imperativul obţinerii „adevărului integral" prin înzestrarea cu actul transcenderii. Totuşi Marele Anonim n-a îngăduit atingerea acestui ţel. În viziunea lui Blaga, actul transcenderii este o permanenţă omenească, omul se desăvârşeşte prin creaţie pe pământ. Principiul conservării misterelor instituit de Marele Anonim în lume este divin şi demonic şi premiza fundamentală a esenţei umane. Fiinţa umană există în dublu orizont, ea este în continuă relativitate, pentru că accesul său la absolut este definitiv închis. Îngrădit astfel, omul va relua mereu încercările sale de a-şi revela misterul prin plăsmuiri spirituale, prin mituri, viziuni religioase, concepţii metafizice, teorii ştiinţifice, întruchipări în artă. Această istoricitate permanentă e tragică, dar stimulatoare. Condiţiile care garantează omului existenţa creatoare sunt exact condiţiile prin care omului i se risipesc şansele de acces în absolut. Istoria umană ne apare ca o rezultantă a două componente: aspiraţia secretă a omului de a se substitui Marelui Anonim şi măsurile de apărare luate de Marele Anonim în vederea salvării centralismului existenţei.

Vorbind despre DIFERENŢIALELE DIVINE, Blaga conturează o perspectivă sincretică originală în cosmologie, ontologie şi gnoseologie. El apelează la descrierea tehnicilor generative ale Marelui Anonim, care creează lumea prin limitarea şi destrămarea fiinţei divine. Emisiunea şi gândirea obiectului produc individuaţiuni crono-spaţiale. O diferenţială divină reprezintă, în viziunea lui Blaga, echivalentul unui fragment infinitezimal din „totul autarhic transpaţial al

Marelui Anonim". Diferenţiala divină rezultă din generalizarea diferenţialelor ştiinţifice, dar este un concept liminar. Blaga caută să înlocuiască explicarea începutului lumii prin „fapte" sau prin „cuvânt", cu un început constând din categorica distanţare a divinităţii generatoare de propriile sale posibilităţi creatoare. Nicio idee metafizică nu poate fi confirmată de experienţă, dar oricare poate fi infirmată, valoarea falsificării fiind astfel extinsă de Blaga la nivel cosmogonic. Critica metafizicii lui Blaga din unghiul de vedere modernist al necesităţii generalului şi universalului se dovedeşte neadecvată, întrucât la Blaga, în mod deliberat, constructele metafizice sunt de tipul textelor literare metaforice, polisemantice şi antireprezentaţionaliste.

CENZURA TRANSCENDENTĂ reprezintă unul dintre conceptele integrative ale sistemului lui Lucian Blaga. El spune: „Censura transcendentă" nu trebuie înţeleasă ca fiind aplicată din partea Marelui Anonim asupra actelor de cunoaşterea individuală, de la caz la caz. Marele Anonim nu lucrează în nimic prin acte izolate, adică prin instalări accidentale în temporalitate. Miracolul influenţei Marelui Anonim nu e de efort discontinuu, ci de permanentă prezenţă. „Censura transcendentă" e act atemporal şi veşnic prezent al Marelui Anonim; în efectele ei, ea e întipărită cunoaşterii individuale, structural, în toate modurile acesteia. Supuse structural „censurii transcendente", modurile *pozitive* ale cunoaşterii individuale sunt de aşa natură încât prin ele nu se ajunge decât la o revelare disimulatoare a misterelor existenţiale.

CUNOAŞTEREA INDIVIDUATĂ, susţine Blaga, asimilează misterele existenţiale sau prefăcându-le în semne subiective echivalente, sau formulându-le cu ajutorul unor elemente cognitive prin care ele sunt recunoscute ca atare. În ambele cazuri, cunoaşterea individuată – supusă restricţiilor unei censuri transcendente – *converteşte misterele, apărându-le de cunoaşterea în sens absolut. Pe plan ontologic, cunoaşterea individuată e un organ de convertire apologică a misterelor existenţiale*. Cunoaşterea individuată se caracterizează prin imposibilitatea structurală, central-ontologic fundată, de a converti un mister existenţial în non-mister. Censura transcendentă interzice cunoaşterii individuate disolvarea ecvaţională a unui „mister" în „non-mister".

În capitolul în care schiţăm doar prin câteva trăsături teoria censurii transcendente, trebuie să atingem încă un punct esenţial al teoriei, scrie Blaga. E vorba de raţiunea mai profundă a censurii. Dacă e adevărat că Marele Anonim interpolează censura-i transcendentă între orice mister existenţial şi subiect cunoscător individuat, faptul trebuie să aibă o cauză mai adâncă. Probabil atingerea „adevărului transcendent ar echivala cu o serioasă *primejdie* de natură tot atât de ascunsă ca orice transcendenţă. Bănuim că primejdia aceasta pândeşte şi ameninţă de-a dreptul echilibrul existenţial; adică sau rostul lăuntric al subiectului cognitiv, sau rostul lăuntric al obiectului cunoscut, sau rostul implicat de raporturile pentru care au fost făcute subiectul şi obiectul."[4]

[4] L. Blaga, *Trilogia cunoaşterii, ed. cit.*, p. 453–454.

NOOLOGIA ABISALĂ care vine de la noos – spirit şi abisal – inconştient este o doctrină a spiritului pe care Blaga îl înzestrează cu garnituri eterogene de funcţii categoriale. Coordonatele stilistice care apar la diverse popoare nu sunt înţelese ca expresii sumare ale unor nebuloase înclinări psihologice, ci ca nişte adevărate funcţii modelatoare şi de putere „categorială" aparţinând spiritului inconştient[5].

ANTINOMIA TRANSFIGURATĂ este un tip de cunoaştere dogmatică care se mai numeşte şi minus-cunoaştere, paradoxie dogmatică, şi păstrează intelectul pe tărâmul contradicţiilor ireconciliabile. Ea creează un stil de gândire care admite dublete categoriale şi este caracteristic perioadelor de criză în evoluţia culturii.

Categoria de MISTER, plasată de Blaga în centrul cunoaşterii, constituie şi încheietura principală a teoriei sale metafizice. Misterul reprezintă nucleul metafizicii cunoaşterii, întrucât exprimă conştiinţa unei absenţe esenţiale. Ideea-categorie, precum sunt sufletul, substanţa sau timpul, misterul le depăşeşte ca Ideea-negativ, ideea singulară prin care actul de transcendere este permis cunoaşterii luciferice. Integrarea în mister se face pe trei căi de atenuare, de permanentizare, de potenţare a necunoscutului. Filosofii de până acum, observa Blaga, au sesizat prezenţa generală a misterului, dar s-au temut de existenţa lui şi au încercat să o anihileze prin negare. Ineditul concepţiei lui Blaga constă în acceptarea permanenţei misterului şi în construirea ideilor metafizice sub specia misterului, în sensul în care marii filosofi ai lumii şi-au pus fiecare ideile sub specia unei anumite categorii.

Pe plan axiologic, corespunde acestor rânduieli metafizice, ca un contrapunct, o întocmire sau o rânduială tot atât de profundă. Întocmirea la care ne referim o numim „CONVERSIUNE TRANSCENDENTĂ". În ce consistă această conversiune transcendentă? Categoriile abisale posedă, după cum spuneam, în tehnica metafizică, adică în marea rânduială în care suntem angajaţi, un rol izolator, limitativ, aproape negativ. Totuşi aceste categorii abisale sunt prefăcute, printr-un proces secret, în cele din urmă în momente *pozitive*, în valori categorice, care se afirmă ca atare, în cadrul conştiinţei. Intervine aici nu numai o *obiectivare* a valorilor, ci o adevărată *conversiune*: ceva limitativ se preface într-un ce „pozitiv". Transfigurarea, iluzionarea au aici un caracter cu totul radical, limitele subiectului fiind transformate în valori pozitive ale acestuia. Această conversiune trebuie privită ca o măsură ce se ia, pentru ca rânduiala metafizică în care suntem angajaţi ca fiinţe creatoare să se realizeze cu un maximum de eficienţă. Categoriile abisale au menirea de a canaliza puterea noastră creatoare într-un fel rodnic şi neprimejdios pentru echilibrul cosmic. Or, prin conversiunea transcendentă, aceste momente limitative sunt prefăcute în valori pozitive, ceea ce îşi are raţiunea sa. Există aşadar nu numai o rânduială metafizică, ci şi întocmiri adânci, o serie de dispozitive finaliste, care garantează realizarea acestor rânduieli. Conversiunea transcendentă a limitelor categoriale în valori pozitive este o asemenea întocmire: ea face ca o anume rânduială cosmică, în care acţionează omul, să se realizeze cu un maximum de randament.

[5] Lucian Blaga, *Trilogia valorilor*, în *Opere*, vol. 10, Bucureşti, Edit. Minerva, 1987.

Valorile de origine abisală sunt pe plan metafizic rezultatul unei tendințe a *Marelui Anonim*[*] de a ne izola de mistere; totuși, sub unghi uman, ele trebuiesc privite ca valori pozitive, fiindcă prin realizarea lor, ne împlinim destinul. Datorită lor, depășim de o parte imediatul, și revelăm misterul, la figurat. Prin realizarea lor se asigură însă și echilibrul existențial, căci categoriile și valorile stilistice sunt momente, prin care suntem împiedicați să ne substituim *Marelui Anonim*. Dar tocmai de aceea aceste limite devin, în cele din urmă, niște momente pozitive, fiindcă e bine ca omul să fie creator numai la periferia *Marelui Anonim*. „Conversiunea transcendentă" își are rațiunea de a fi în interesul general de a se salva centralismul existențial.

CONCEPTE INTEGRATIVE ÎN FILOSOFIA CUNOAȘTERII

Celor două tipuri de existență a omului în orizontul concret pragmatic și în cel al misterului le corespund, în gnoseologia lui Blaga, *două tipuri de cunoaștere*: primul, în care funcționează categoriile kantiene, și al doilea, pentru care sunt necesare *„categorii abisale (stilistice)"*. Tipul al doilea de cunoaștere este cel complex și specific uman. Cele două tipuri există în știință și în artă. Este vorba de *cunoașterea paradisiacă* și *cea luciferică* după denumirile simbolice pe care le folosește Blaga, CUNOAȘTEREA LUCIFERICĂ se realizează adesea prin *„minus-cunoaștere"*, prin care L. Blaga nu înțelege lipsă de cunoaștere, ci cunoașterea realizată de obicei în altă direcție decât cea obișnuită, un mod de cunoaștere solicitat de un mister (o necunoscută) cu potență superioară, care radicalizează o necunoscută (cum face spre exemplu mecanica cuantică). În acel moment, *intelectul enstatic* trece în *intelect ecstatic*, adică renunță la o anume logică, pe baza logicii și a rațiunii înseși (acceptând, în cazul amintit, de pildă, raționalitatea ideii că particula este și undă, și corpuscul). Încă în lucrarea sa, *Eonul dogmatic*, Blaga introduce ideea de direcție în logica umană, care nu corespunde logosului plus-cunoașterii. Misterul e constituit, după spusele lui Blaga, de două tipuri de necunoscut: actual și neactual. Cel actual e specific CUNOAȘTERII PARADISIACE și are același conținut cu ceea ce se numea „problema puzzels" ce poate fi rezolvată în cadrul științei normale. Este necunoscutul ce se prezintă ca „hiat", lipsă, un simplu interval gol în limitele cunoașterii, completarea sa fiind posibilă prin lărgirea experienței. În cunoașterea luciferică, misterul (necunoscutul criptic) presupune un salt dincolo de o anume experiență cu ajutorul unor idei noi. Necunoscutul-hiat se juxtapune cunoscutului, necunoscutul-criptic se substituie în anume sens cunoscutului. Prin „cunoaștere luciferică", Blaga a încercat să explice profundele discontinuități din cadrul cunoașterii atât de discutate și astăzi în viziunile istorist-relativiste, contextualiste, postcritice, postanalitice și post-moderniste (de tipul celor ale lui Kuhn, Toulmin, Polanyi), dar să și creeze instrumentul pentru o metafizică a cunoașterii.

---

[*] Gânditorul și misticul Dionisie Areopagitul (pe la anul 500 d. Hr.) a numit incidental pe Dumnezeu *Anonimul*. Concepția noastră metafizică diferă însă radical de a lui Dionisie Areopagitul (Nota lui Blaga).

Despre FANIC şi CRIPTIC vorbeşte Blaga în *Trilogia cunoaşterii*. Categoriile stilistice îndeplinesc aici funcţia de salt în cripticul unui mister deschis. Varietatea lor le dă posibilitatea să fie uneori în acord, alteori în dezacord cu fanicul (materialul observaţiei). Ele apar ca asonante sau disonante, direct sau indirect în cadrul celor două forme de cunoaştere, iar în procesul zămislirii ştiinţei răzbat permanent. Cunoaşterea prin modul în care se constituie nu dispune de o completă şi ireproşabilă justificare logică definitivă, susţine Blaga, ea este supusă unor tururi de forţă bazate pe licenţe, de tipul celei între conceptele categoriale şi materialul concret al intuiţiei. Punctul de plecare al cunoaşterii luciferice este acel „origo" în care se „deschide un mister" sau se „pune o problemă", de unde se poate merge spre atenuarea misterului prin PLUS-CUNOAŞTERE sau spre întetirea lui prin MINUS-CUNOAŞTERE. În câmpul cunoaşterii luciferice, privită sub raportul coordonatelor sale absolute, există serii de probleme şi de soluţii. Seriile cuprind mai multe noduri (un nod este egal cu punerea şi soluţionarea unei probleme). Misterul în acest sens al problemei constituie după Blaga conceptul central de care trebuie să se ocupe teoria cunoaşterii. A soluţiona o problemă în cadrul cunoaşterii luciferice înseamnă a scoate pentru moment obiectul din criză (mister, deschis), prin revelarea „cripticului" care presupune degradarea vechiului material fanic şi înlocuirea lui cu altul. Iată exemplul folosit de Blaga. Cunoaşterea se afla în faţa unor fapte cu privire la reflexia, refracţia, interferenţa, dispersiunea luminii. Acest material este obiect al cunoaşterii luciferice atunci când devine material fanic al unui mister (care e natura luminii). Cripticul scos ca răspuns la această problemă a fost „ondulaţie în eter" – o construcţie imaginară ce revelează intenţional esenţa fenomenului. Misterul deschis, înlocuit de cripticul revelat (ondulatorie în eter), reprezintă misterul atenuat. Ideea teorică ce a determinat soluţia este aici determinismul mecanicist. În general, IDEEA TEORICĂ reprezintă o încercare, un risc, neizbutind cu una, cunoaşterea luciferică îşi va încerca norocul cu altele. Chiar aceeaşi idee teorică poate produce construcţii diverse, de pildă determinismul mecanicist a mai produs cu privire la lumină şi criptica „mişcare de corpuscule materiale". Cunoaşterea luciferică cuprinde mistere atenuate, dar şi mistere permanentizate, cum ar fi generarea vieţii din materie anorganică, apariţia conştiinţei, existenţa divinităţii etc.

Procesul prin care se adânceşte un mister se realizează prin *minus-cunoaştere* şi ia forma antinomiei transfigurate atunci când pe baza unei idei teorice se pot realiza teoretic, cu aceeaşi necesitate logică, construcţii contradictorii. Există trei soluţii: să se renunţe la ideea teorică căutând alta care nu dă construcţii antinomice; să se permanentizeze problema; când ideea ce duce la antinomii are înaltă capacitate teorică, să se accepte minus-cunoaşterea Blaga precizează că minus-cunoaşterea, prin radicalizarea misterelor, nu reprezintă un act supranatural, de fapt actele supranaturale nici nu sunt antilogice, ele depăşesc doar puterile cunoscute ale naturii. În dubleta cunoaşterii, descripţia e specifică cunoaşterii paradisiace unde se poate găsi şi simili-explicaţia, iar explicaţia, cunoaşterii luciferice unde se detectează şi o descripţie disipată.

Explicaţia nu e identică nici cu arătarea cauzei, nici cu reducerea la un ce mai general, ea se identifică cu varierea calitativă a unui mister deschis şi are aceleaşi moduri fundamentale ca şi cunoaşterea luciferică. Ea poate fi reducţie la un „fenomen originar" şi, în acest sens, Blaga exemplifică cu teoria sa despre stil. Explicarea manifestărilor spirituale ale unei epoci se poate face prin revelarea cripticului acestor creaţii într-un anume stil ca fenomen originar. A revela ceva criptic, scrie Blaga, înseamnă a „plăsmui o teorie".

Concepte integrative sunt şi enstaticul şi ecstaticul.

„Prin poziţia ce o luăm în problematica cunoaşterii nu opunem, cum s-ar crede, raţionalismului un intuiţionism fără osatură, ci opunem raţionalismului superficial un raţionalism care ştie că nu poate ieşi din cercul de vrajă al iraţionalului... Am numit altădată această poziţie intelectualism ecstatic, dar tot aşa ea poate fi numită *RAŢIONALISM ECSTATIC*."[6] Intelectul trece în ecstazie în faţa unor fapte paradoxale, care nu pot fi explicate prin construcţii logice concrete. El poate formula transcendentul prin paradoxii dogmatice, antinomii transfigurate şi poate potenţa, misterul în cunoaşterea luciferică prin minus-cunoaştere tocmai pentru că raţiunea sa este ecstatică, spune Blaga. Cât timp intelectul se aşază în cadrul funcţiilor sale logice normale este *ENSTATIC*, când trebuie să evadeze din sine şi să se aşeze în afara funcţiilor sale normale devine *ECSTATIC*. Blaga explicitează că nu este vorba în concepţia sa de extaz în sens emoţional afectiv, de la care provine cuvântul folosit, şi nici de extaz neoplatonic (unirea cu acategorialul şi pierderea omului în ideea absolută a lui Dumnezeu). Ecstatic „nu înseamnă, scrie Blaga, decât stare în afară de sine, evadarea centrului în afară de cerc". Revelaţiile de natură intelectuală sunt cele care împing spre ecstazie. Pentru aceasta este nevoie de „impulsul saltului ecstatic" care intelectul este silit să accepte formula dogma şi antinomia ca expresie a unui mister, adică o teză şi o antiteză la fel de puternice logic[7].

CATEGORIILE sunt INTELECTUALE şi ABISALE. Cele abisale îndeplinesc funcţia de salt în cripticul unui mister deschis. Varietatea lor le dă posibilitatea să fie uneori în acord, alteori în dezacord cu fanicul (materialul observaţiei). Ele apar asonante sau disonante, direct sau indirect în cadrul celor două forme de cunoaştere, iar în procesul zămislirii ştiinţei răzbat permanent. Cunoaşterea, prin modul în care se constituie, nu dispune de o completă şi ireproşabilă justificare logică definitivă, susţine autorul *Trilogiilor*, ea este supusă unor tururi de forţă bazate pe licenţe, de tipul celei între conceptele categoriale şi materialul concret al inuiţiei. Punctul de plecare al cunoaşterii luciferice este acel ORIGO în care se „deschide un mister" sau se „pune o problemă", de aici se poate merge spre atenuarea lui prin plus-cunoaştere sau spre înteţirea lui prin minus-cunoaştere. În câmpul *cunoaşterii luciferice*, privit sub raportul coordonatelor sale absolute, există serii de probleme şi de soluţii. Seriile cuprind mai multe noduri (un nod este egal cu punerea şi soluţionarea unei probleme). MISTERUL, în acest sens al naşterii problemei, constituie după Blaga conceptul central de care trebuie să se

[6] L. Blaga *Opere*, vol. 8, Ed. Minerva, Bucureşti, 1983, p. 429.
[7] L. Blaga *Opere*, vol. 8, Ed. Minerva, Bucureşti, 1983, p. 266–67.

ocupe teoria cunoaşerii. Pe bună dreptate, clasificarea ce o face Blaga *MISTERELOR şi PROBLEMELOR (LATENTE, DESCHISE, ATENUATE, PERMANENTIZANTE, POTENŢIALE)* şi în special logicii cunoaşterii luciferice, adică „logica problemei" ca atare, nu poate decât să aducă clarificări în câmpul gnoseologiei[8]. A soluţiona o problemă în cadrul cunoaşterii luciferice înseamnă a scoate pentru moment obiectul din criză (mister deschis), prin revelarea cripticului care presupune degradarea vechiului material fanic şi înlocuirea lui cu altul. Iată exemplul folosit de Blaga. Cunoaşterea se află în faţa unor fapte cu privire la reflexia, refracţia, interferenţa, dispersiunea luminii. Acest material este obiect al cunoaşterii luciferice atunci când devine material fanic al unui mister, de pildă: care e natura luminii? Cripticul scos ca răspuns la această problemă a fost „ondulaţie în eter" – o construcţie imaginară ce revelează intenţional esenţa fenomenului. Misterul deschis, înlocuit de cripticul revelat (ondulaţie în eter), reprezintă misterul atenuat. Ideea teorică ce a determinat soluţia este aici determinismul mecanicist. În general, ideea teorică constituie o încercare, un risc; neizbutind cu una, cunoaşterea luciferică îşi va încerca norocul cu altele. Chiar aceeaşi idee teorică poate produce construcţii diverse, de pildă determinismul mecanicist a mai produs cu privire la lumină şi cripticul „mişcare de corpuscule materiale". Cunoaşterea luciferică cuprinde *mistere atenuate, mistere permanentizate* (producerea vieţii din materie anorganică, apariţia conştiinţei, existenţa divinităţii etc.), *mistere potenţate* („întregul fenomenului psihic conţine mai mult decât suma elementelor sale" – Wundt –, teoria lui Driesch).

Chiar şi numai câteva scurte extrase ne indică faptul că L. Blaga acceptă sensul de necunoscut printre multiplele sensuri ale conceptului de mister. Arătarea amănunţită, dincolo de vagul care constituie azi substanţa conceptului de mister, a variantelor ce le comportă şi a rolului pe care ele îl pot avea într-o teorie a cunoaşterii, subliniază L. Blaga, constituie una dintre temele *Triologiei cunoaşterii*. Primul sens în care misterul intervine în cunoaşterea paradisiacă, e drept doar accidental, este cel de HIAT (obiect lipsă = necunoscut), iar necunoscutul are două sensuri (lipsă şi ascuns), după cum e conceput sub modul cunoaşterii paradisiace sau sub modul cunoaşterii luciferice[9]. Tot două variante, scrie Blaga, are şi conceptul de esenţă după cum e gândit sub cele două moduri ale cunoaşterii. În legătură cu coordonatele problematizării se naşte variaţia sensurilor conceptului de mister în calitate de concept central al teoriei cunoaşterii. Formele seriale de probleme indică tipurile de mister.

CONCEPTE ALE FILOSOFIEI CULTURII, VALORILOR ŞI RELIGIEI

În *Trilogia culturii*, Blaga dezvoltă teoria sa despre MUTAŢIA ONTOLOGICĂ, produsă prin creaţia CULTURII în procesul naşterii *metaforei revelatorii* (deosebită de cea plasticizantă). Blaga arată că MATRICEA STILISTICĂ se poate aplica la creaţia ştiinţifică unde apare drept „câmp stilistic".

[8] L. Blaga, *Trilogia cunoaşterii*, ed. cit., p. 409.
[9] *Ibidem*, p. 319, 323.

Câmpul stilistic reprezintă un fel de context, background sau paradigmă culturală care determină prin categorii stilistice tipul de cunoaştere ştiinţifică, de la observaţie la metodă şi teorie. Se dovedeşte că procesul teoretizării în care e angajat spiritul omenesc nu are în actele sale nimic inevitabil şi absolut necesar. Dovadă, toate zig-zag-urile, toate cotiturile, toate reculurile, toate iniţiativele repetate şi pornite de la capăt în care abundă istoria ştiinţelor. Noi, europenii, observă L. Blaga, de când un Leonardo da Vinci, un Galilei, un Newton au pus temeiurile ştiinţelor, de când un Descartes, Leibniz, Locke şi Kant au legitimat posibilitatea ştiinţei, am trăit în credinţa că ea e un for peren intangibil şi supraistoric. Au trebuit să vină zguduiri profunde, precum cele produse de teoria relativităţii şi mecanica ondulatorie, ca să ne comunice luciditatea necesară cu privire la instabilitatea ştiinţei, instabilitate datorată tocmai relativităţii istorice a creaţiilor spirituale între care ştiinţa se cuprinde.

Matricea stilistică figurează, cu alte cuvinte, cu ascunsa ei faţă, printre acele complicate momente şi dispozitive secrete, prin care *inconştientul administrează conştiinţa*, neştiut din partea acesteia (...)

Matricea stilistică este ca un mănunchi de categorii, care se imprimă, din inconştient, tuturor creaţiilor umane şi chiar şi vieţii întrucât ea poate fi modelată prin spirit. Matricea stilistică, în calitatea ei categorială, se întipăreşte, cu efecte modelatoare, operelor de artă, concepţiilor metafizice, doctrinelor şi viziunilor ştiinţifice, concepţiilor etice şi sociale etc. Sub acest unghi trebuie să notăm că „lumea" noastră nu e modelată numai de categoriile conştiinţei, ci şi de un mănunchi de alte categorii, al căror cuib e inconştientul. *Frontul creator uman în raport cu „lumea" nu e simplu, cum crede Kant şi toţi cei care l-au urmat, ci multiplu sau cel puţin dublu. „Lumea noastră" se înfruptă deci din spontaneitatea umană cu o intensitate exponenţială* (...) Matricea stilistică e compusă dintr-o serie de determinante: (1) orizontul spaţial (infinitul, spaţiul-boltă, planul, spaţiul mioritic, spaţiul alveolar-succesiv etc.); (2) orizontul temporal (timpul-havuz, timpul-cascadă, timpul-fluviu); (3). accente axiologice (afirmativ şi negativ); (4) anabasicul şi catabasicul (sau atitudinea neutră); (5) năzuinţa formativă (individualul, tipicul, stihialul)[10].

METAFORA. Existentă ca şi alte concepte integrative, în titlul unei lucrări fundamentale a lui Blaga, *Geneza metaforei şi sensul culturii*, metafora este modul de exprimare a stilului, aspect al plăsmuirii spirituale. Alături de stil, ea reprezintă a doua componentă a creaţiei culturale, este domeniu a destinului creator al omului şi există în toate formele creaţiei. Blaga susţine că există metaforă plasticizantă şi metaforă revelatorie.

El constată că diversele culturi au toate un anume *sens fundamental*, imprimat de subconştient. Acest sens, înţeles ca traiectorie în cadrul unui orizont spaţial, e germenele care determină sentimentul pe care-l încearcă un individ sau o colectivitate vizavi de destinul său. Acest sens poate fi interpretat în două feluri diferite: ca „înaintare" sau progres, în cadrul orizontului specific, sau ca

[10] L. Blaga, *Trilogia culturii*, în *Opere*, vol. 9, Ed. Minerva, Bucureşti, 1985, pp. 177–180.

„retragere". Există deci un sens ANABASIC şi unul CATABASIC în destinul culturilor. Sufletul european, de pildă, e anabasic, se simte a fi în permanentă înaintare în orizontul său infinit, într-o dezvoltare aproape agresivă, care pare o expediţie sau o cucerire fără sfârşit. Spiritul hindus e, dimpotrivă, în „retragere" în propriul său orizont, e „catabasic", ceea ce e vizibil cu prisosinţă în morala, în metafizica şi în arta sa. Vechii egipteni aveau, de asemenea, o atitudine tipic catabasică. Ei ilustrau într-un fel definiţia pe care Heidegger o dădea fiinţei umane: o „existenţă pentru moarte". Iar ceea ce Alois Riegl numea „timiditate în spaţiu", Blaga interpretează ca sentiment catabasic al destinului. Omul SPAŢIULUI MIORITIC se află în permanentă „înaintare" în cadrul infinitului ondulat al spaţiului său. Îşi concepe destinul ca veşnică şi ritmică urcare şi coborâre. Blaga creează termenul de PERSONANŢĂ (de la latinescul *per-sonare*) spre a defini mai bine însuşirea inconştientului de a pătrunde şi de a „transmite structurile sale până sub bolţile conştiinţei". „Personanţa" ar fi deci un fenomen constant, vădit mai ales în procesul creaţiei artistice, în cursul căreia, folosindu-se de personanţă, inconştientul face să explodeze în conştiinţă anumite „orizonturi tainice", capabile să explice o cultură. Blaga reia astfel marea tradiţie romantică, adăugându-i forme şi structuri consistente. La „sublimare", care furnizează conştiinţei realităţi deghizate, Blaga adaugă un al doilea proces, cel de „personanţă", care îi aduce conştiinţei conţinuturi ale subconştientului, ecouri deseori abia perceptibile, dar niciodată deformate.

Stabilind ORIZONTURI SPAŢIALE specifice (finit corpuscular, infinit tridimensional, infinit absolut, infinit relativ) şi TEMPORALE (ciclicitate, pendulare, relativitate), Blaga a reuşit să introducă un fel de parametri ascunşi, un fel de invariante, care fac din complexitatea vizibilă a fenomenelor de cultură un invizibil simplificat inteligibil. Căutând anumite regularităţi structurale spaţio-temporale în cadrul unor aparenţe de o diversitate copleşitoare, el a izbutit cel puţin cu privire la începuturile istorice ale ştiinţei să desprindă cu claritate câteva tipuri de câmp stilistic în culturile sumero-babiloniene, greceşti, indice, arabe şi europene, caracterizate de model de gândire ştiinţifică, de idei constructive şi de observaţii dirijate, chiar de probleme false, tipice, după cum reiese din tabelul publicat în *Trilogia valorilor*.

Ideea CÂMPULUI STILISTIC, pe care am redat-o până aici pe baza ideilor şi a materialului ilustrativ deosebit de bogat din *Trilogia valorilor*, o găsim conturată sub aspectul matricei stilistice în *Orizont şi stil* la un nivel de generalitate mai ridicat. Ca un mănunchi de categorii care se imprimă din incoştient tuturor creaţiilor umane, matricea se întipăreşte cu efecte modelatoare asupra operelor de artă, a construcţiilor metafizice, a doctrinelor şi viziunilor ştiinţifice, a concepţiilor etice şi sociale. Fondul creator uman, arată Blaga, în raport cu lumea nu este simplu, cum cred Kant şi toţi cei ce l-au urmat, ci multiplu sau cel puţin dublu. Lumea noastră se înfruptă deci din spontaneitatea umană cu o intensitate exponenţială. Criticând teoria simbolismului spaţial şi a sufletului culturii, Blaga transpune problema stilului de pe planul psihologic şi morfologic pe cel filosofic. CATEGORIILE STILISTICE apar în *Trilogia culturii* împărţite în *categorii*

orizontice, de atmosferă, de orientare, formative, pe lângă care mai există şi altele secundare. Stilul şi cultura (ca un ansamblu de stiluri) se constituie prin factori multipli discontinui de expresie categorială, care în amestec şi interferenţă dau matricea stilistică. Cu cât sfera creaţiilor considerate e mai bogată, susţine Blaga, cu atât stabilirea stilului presupune o mai categorică intervenţie a puterii de abstracţie. Trebuie să-ţi fi însuşit o ştiinţă a zborului şi a planării peste amănunte când e vorba să cuprinzi cu privirea în acelaşi ansamblu stilistic tragedia clasică franceză, metafizica lui Leibniz, matematica infinitesimală şi statul asolutist. STILUL ni se dezvăluie ca o unitate de forme, accente şi atitudini, într-o varietate fenomenală de conţinuturi. Într-un capitol al lucrării *Cultură şi spaţiu*, Blaga relevă modul în care cercetările asupra artei descoperă rolul determinant al sentimentului spaţiului pentru naşterea stilurilor culturale. Discuţiile se ridică şi în această problemă până la chestiuni ce ţin de teoria cunoaşterii. Astfel, Spengler vede spaţiul nu în sens kantian, ca un apriori absolut şi deci constant al intuiţiei umane, ci ca un act creator al sensibilităţii, variabil ca şi diversele culturi. Dacă orizontul spaţial este unul dintre primii factori care determină stilul unei culturi sau al unei spiritualităţi, substraturile fenomenului stil duc şi la orizontul temporal incoştient în care se oglindeşte, după opinia blagiană, nu structura fizică a timpului, nici cea sensibil psihologică, ci o configuraţie metafizică, după cum accentul cade mai mult pe prezent, trecut şi viitor. Setea de cadru temporal a substanţei spirituale deschide trei orizonturi temporale posibile: timpul-havuz, orientat spre viitor; timpul-cascadă, spre trecut; timpul-fluviu, o permanentă curgere de momente egale.

În istoria gândirii umane, scrie Lucian Blaga, de multe ori mai dramatică decât cea a faptelor, concepţiile metafizice despre existenţă au purtat întodeauna în ele un anumit orizont temporal. TIMPUL-HAVUZ apare în cultura şi religica ebraică, în culturile şi religiile ce privesc viitorul mesianic ascendent. El există la Hegel, ca scară suitoare a ideii, în întruchipările ei istorice. Se regăseşte şi în concepţia evoluţionistă, unde trecerea de la haos la cosmos, de la echilibru inferior la echilibru superior urmează o evoluţie în timp. Trecutul şi prezentul sunt trepte spre viitor. Timpul presupune amplificare crescătoare de valori, stând la baza tuturor ideilor progresiste.

TIMPUL-CASCADĂ, specific elenismului (sistemelor gnostice şi neoplatonice), admite existenţa unei supreme substanţe, care se degradează. Puterile cosmice şi omenirea involuează în timp. Tot ce are întâietate temporală are şi întâietate valorică. Acest timp este specific vechilor mitologii, mitului babilonic al genezei, metafizicii platonice, eleniştilor. Timpul devine spaţiu, un punct divin supracosmic din care emană logosul ce creează sfera ideilor şi apoi lumea sublunară: pământul, omul, materia. O astfel de viziune deprimantă determină omul să creadă în minuni, tocmai pentru a anula efectele dezastruoase ale timpului-cascadă.

TIMPUL-FLUVIU constituie un mediu omogen, în care se produce o permanentă trecere. Concepţii statice despre univers sunt concpeţiile ce privesc istoria ca succesiune de faze egale între ele. Rickert, Windelband se înscriu în acest orizont în care lumea apare ca fiind alcătuită din momente, fapte şi epoci monadic circumscrise, fiecare într-o proprie valoare, într-un propriu hotar.

TEORIA DUBLETELOR ORIZONTICE, prezentă în *Trilogia culturii*, susține existențe în spirit atât la nivelul conștientului, cât și al inconștientului, a perspectivei spațio-temporale. Orizontul sensibil nu exprimă natura conștiinței, ci constituie cadrul inevitabil al obiectelor sale. Orizontul spațio-temporal ține însă structural de aceste cadru. Orice schimbare a lui produce și o remaniere a naturii spiritului pe baza unei organice solidarități a orizontului spațio-temporal cu creațiile umane. Sensibilitatea, cu categoriile sale conștiente ca un cadru indeterminat, este intuitiv aceeași pentru orice conștință, pe când spațio-temporalitatea inconștientă, fiind un cadru determinat, nu poate fi aceeași pentru orice subiect de oricând și oriunde. Orizonturile inconștiente ale spațio-temporalității răzbat personant în conștiință prin vadul creației științifice, artistice și metafizice. Reapare conceperea antinomică a categoriilor, spațio-tempralitatea fiind gândită conștientă și inconștientă, determinată și nedeterminată, sensibilă și inteligibilă în același timp. Teoria blagiană a dubletelor clarifică astfel unele probleme ce țin de teoria cunoașterii. Cei doi termeni – CONȘTIENTUL și INCONȘTIENTUL – sunt mărimi eterogene, atât sub raportul conținutului, cât și al funcțiunii. O anume viziune teoretică are posibilitatea de a se generaliza și a se finaliza asupra umanității prin influență și contaminare științifică, prin metodele tehnice transmisibile (vezi concepția newtoniană despre spațiu și timp). Nu se poate produce însă niciun fel de contaminare a inconștientului. Lumea sensibilă fenomenală, arată Blaga, oferă datele prime, semnele unor lucruri ascunse. Aceste semnale ale lumii adresează un apel la relevarea esențelor.

Despre INDIVIZI și IZVOADE Blaga scrie: „Caracteristica noțiunilor, la cari ne referim aici, este aceea de a fi «tipice» în raport cu «indivizii», pe care și-i subsumează. «Individul» se subsumează unui «tip» în totalitatea sa, iar un tip mai puțin general se subsumează unui tip mai general, de asemenea în totalitatea sa. Științele descriptive și clasificatoare au găsit întotdeauna că una din sarcinile lor de căpetenie este de a stabili tipurile, din ce în ce mai abstracte, cărora li se subsumează indivizii. Răsfoind un manual de botanică sau de zoologie, vedem în deplinătatea desfășurării sale acest procedeu. Un alt aspect al indivizilor este acela al *izvoadelor*. Ce sunt «izvoadele»? «Izvoade» sunt anumite motive structurale și formale de-ale indivizilor în același timp «tipice» și «transtipice». Izvoadele sunt aspecte tipice, dar parțiale de-ale indivizilor; dar nu toate aceste aspecte tipice și parțiale, ci numai acelea cari se găsesc la «tipuri» *diferite*. Particularitățile strict individuale, adică acelea cari nu se repetă, nu pot fi numite «izvoade»: de exemplu felul cu totul singular, cum sunt distribuite cele douăzeci și una de crengi ale gorunului din fața noastră, sau numărul exact al frunzelor sale, sau forma fiecărei frunze în parte, sau forma deteriorată de insecte a uneia dintre frunze. La alcătuirea individului colaborează desigur și o sumă de accidente ...

Trecerea de la un «individ concret» la un «izvod» nu se săvârșește numai prin procesele intelectuale, cari conduc la constituirea ideativă a «tipurilor», adică nu numai prin ceea ce curent se numește abstracțiune, ci și printr-o operație de «izolare» și de «apropiere» între «tipuri» *diferite*. Cu alte cuvinte, tipuri preponderent disanalogice pot să aibă unele motive structurale și formale analoage: acestea sunt «izvoadele».

În principiu orice însuşire generală a unui anumit tip poate să fie şi izvod, dacă ea se găseşte ca însuşire generală şi la un alt tip de fiinţe, *diferit* de cel dintâi.

Ce cunoştinţe filosofice recoltăm deschizând pur şi simplu ochii, şi privind «indivizii», cu state de prezenţă în împărăţia simţurilor? În ordine cognitivă ne familiarizăm cu indivizii de orice soi, fie cristalici, fie organici, fie psihici, datorită impresiilor ce ni le comunică simţurile, dar şi datorită cunoaşterii conceptuale".

„De interes pentru noi în expunerea de faţă sunt VALORILE-TERMINUS, scrie Blaga[11]. *Valorile-terminus sunt acelea despre care nu avem conştiinţa că ar sta în slujba altor valori.* Examinând procesul de afirmare a acestor valori-terminus, vom băga de seamă că ele niciodată nu se afirmă simplu ca atare. Prin procesul de afirmare orice valoare-terminus dobândeşte totdeauna un miraj în plus. Conştiinţa umană atribuie valorilor-terminus o aură specială: fie cea a unei existenţe «obiective», fie a unei existenţe «autonome», fie a unei existenţe «absolute». Procesul de afirmare adaugă valorilor-terminus un spor de accent, datorită căruia valoarea-terminus apare fie ca o valoare obiectivă, fie ca o valoare de sine stătătoare, fie ca o valoare absolută. Ce rost are acest accent? Emitem părerea că acestui accent i se datoresc două lucruri de mare importanţă: întâi puterea de antrenare, ce o exercită valoarea-terminus asupra conştiinţei, şi al doilea deplina intensitate a satisfacţiei, ce o stârneşte realizarea valorii-terminus într-un «bun» sau în «bunuri». Întreg acest proces, care îmbogăţeşte ca o *halo mirifis* o valoare-terminus îşi are, dacă nu ne înşelăm, noima şi finalismul său: valorile-terminus, care se afirmă în conştiinţa umană îşi dobândesc de fapt maximul de eficienţă numai dacă în prealabil ele se declară, fie ca valori «obiective», fie ca valori „de sine stătătoare", fie ca valori «absolute». În cadrul conştiinţei valorile-terminus se afirmă aşadar realmente, ca o lume *obiectivă*. E aici o situaţie dată, peste care nu se poate trece. Nu mai puţin însă teoria valorilor e chemată să lămurească pentru ce valorile se afirmă în conştiinţă, fie ca un ce obiectiv, fie ca un ce autonom, fie ca un ce absolut. Obiectivarea, autonomizarea, absolutizarea valorilor sunt, după părerea noastră, rezultatele unei «iluzionări», căreia conştiinţa îi este supusă în chip tiranic. Procesul, ce intervine aici, face parte din finalismul de ansamblu al conştiinţei, adică dintr-un finalism care depăşeşte conştiinţa. *Finalismul, ce domină conştiinţa, nu se reflectă în conştiinţă, fiindcă dacă s-ar reflecta, el s-ar altera.* Finalismul de ansamblu al conştiinţei e o canava mai largă decât conştiinţa. Dar acest finalism poate fi scos la iveală *teoretic* (în măsura limitată şi deformată, în care teoria e în stare să reveleze un mister). Trebuie să notăm, natural, numaidecât, că faţă de o cunoaştere teoretică a situaţiei, conştiinţa continuă să vadă „valorile" ce se declară în ea, ca o lume *obiectivă*, sau chiar *autonomă* sau chiar *absolută*, ca o lume care trebuie realizată pentru ea însăşi.

În conştiinţă are deci loc un proces de ILUZIONARE FINALISTĂ. Datorită acestei iluzionări, care ne face să credem că ne găsim în faţa unui bun în sine, şi pentru sine, se încheagă o stare conştientă de satisfacţie *deplină*. Problema străveche, privind raportul dintre «valoare» şi «satisfacţie», problemă care se

[11] L. Blaga, *Metafizica valorilor*, în *Trilogia valorilor*, ed. cit.

reduce la alternativa dacă valoarea (bunul) produce o satisfacție fiindcă e o valoare pentru sine, sau dacă valoarea e valoare numai pentru că produce o satisfacție, o rezolvăm prin teoria iluzionării finaliste. Procesul seamănă cu fenomenul autoinducțiunii electromagnetice. În teoria aceasta, rolul hotărâtor îl are ideea despre stările prefigurate, de satisfacție inconștientă. Un fapt, o operă, o structură, sunt declarate pe temeiul unei asemenea stări prefigurate, inconștiente, drept «bunuri» sau «valori» *obiective*, existând ca atare, indiferent dacă este sau nu vreun subiect care să ia act de ele. Acest proces stă sub egidă finalistă. Printr-un proces de iluzionare un «fapt» e declarat „bun obiectiv" (în sine și pentru sine) tocmai pentru ca satisfacția conștientă pe care el e chemat să o producă să fie deplină". *Iluzionarea finalistă, ce are loc în procesul de obiectivare al bunurilor și al valorilor, tinde să asigure bunurilor și valorilor un maximum de eficiență.* În domeniul *artei* asemenea «valori» sunt cele de componență *polară*, despre care am vorbit în unul din capitolele precedente, și toate «valorile» care, prin încapsulare se integrează într-un act revelator" (*Metafizica valorilor*).

Referitor la filosofia religiei în care există conceptele integrative, amintim că analizând *finalitatea subiectivă a ideii magice*, Lucian Blaga[12] se referă la INTROPATIE („*Einfülung*") ca tendință a subiectului de „a însufleți" obiectul. Există, de exemplu o însuflețire până la proporții de „personificare" a unui fenomen oarecare (tunetul socotit ca un huruit al carului ceresc al Sfântului Ilie) și există o însuflețire mai unilaterală: de exemplu înălțarea verticalei în arhitectura gotică este resimțită ca un elan spre cer (transcendență ascendentă). Psihismul omului însuflețește obiectul, fiindcă prin aceasta el își intensifică într-un fel propria sa natură. *„Însuflețind" obiectul sufletul se însuflețește*, adică își sporește substanța, se vitalizează (este un gen de *autoinducție*). O lume cu lucruri încărcate de sarcini magice și care se comportă, în consecință, după un fel de legi ale sufletului ne este *sufletește* mai „intimă", mai „familiară", decât o lume care se manifestă numai pe potriva legilor mecanice, fizice, matematice.

Considerând PERSPECTIVA SOFIANICĂ ca o importantă determinantă stilistică a ortodoxiei, Blaga arată că „sofianicul" este în esență sentimentul difuz, dar fundamental, al omului ortodox, că transcendentul coboară, revelându-se din proprie inițiativă, și că omul și spațiul acestei lumi vremelnice pot deveni *vas* al acestei transcendențe. *Sofia* este ordinea și înțelepciunea divină care coboară în vremelnicie, făcându-se vizibilă și imprimându-se materiei. Sofianic este un anumit sentiment al omului în raport cu transcendența, sentimentul grație căruia omul se simte *receptacol al unei transcendențe coborâtoare*[13].

Lucian Blaga acceptă atât revelația naturală, cât și revelația divină pe care o concepe ca pe „o invazie a Divinității în conștiința umană, ca un proces teogonic, care are loc în om". Blaga[14] numește „orice eventuală izbucnire sau arătare pozitivă a unui mister existențial în conul de lumină al cunoașterii individuale – o revelație". Revelarea are sensul de „arătare", de „punere în lumină a conștiinței".

[12] Lucian Blaga, *Despre gândirea magică*, Edit. Garamond, București, 1992.
[13] Lucian Blaga, *Perspectiva sofianică*, în *Trilogia valorilor,* ed. cit., 1986, p. 162–163.
[14] Lucian Blaga, *Censura transcendentă*, Ed. Humanitas, București, 1993, p. 32.

Blaga nu acceptă existența revelațiilor adecvate. Ființa umană nu poate avea niciodată o viziune *absolută*. Cunoașterea, îngăduită omului, pare să fie mai curând „cenzurată dintr-o *inițiativă transcendentă*", iar revelările pe care omul singur e chemat să le facă par să fie mai curând „înfrânte" în chip structural, din aceeași inițiativă transcendentă. Cu alte cuvinte, omul poartă stigmatele unei izolări preventive în raporturile cu absolutul. Fără aceasta, omul ar deveni un incalculabil focar de primejdie pentru rânduielile lumii. De aceea toate miturile și simbolurile religioase trebuie socotite ca încercări *umane* de a revela misterele divine, ca încercări transcendente înfrânate. La Blaga, observă I. Mânzat, cunoașterea poate fi concretă, intuitivă (interioară și exterioară), înțelegătoare, mitică și ocultă. Metapsihica admite o cunoaștere ocultă sub forma *clarviziunii* care este un gen de revelare disimulatoare a misterelor pe care cu simțurile obișnuite nu o sesizăm. Clarviziunea are darul să ne informeze doar că există mai multe lucruri decât ne este dat să cuprindem cu simțurile normale[15].

ACCENT TRANSCENDENTAL este la Blaga „punctul de coincidență a oricărei filosofii cu transcendența", o adecvație între un conținut de conștiință și transcendentul, este conștiința că transcendentul există și poate fi accesibil unui sistem filosofic. Accentul transcendental este prezent în toate sistemele filosofice. Blaga exemplifică cu Descartes, Spinoza, Leibniz, Hume, Kant, Hegel, Husserl și alții. Accentul transcendental este secretul oricărei filosofii, este un punct de reper după care „conștiința filosofică" apreciază valoarea unei concepții filosofice. El este altceva decât accentul axiologic cu care se întâmplă să fie confundat.

Pe lângă orizontul spațial și temporal, inconștientul adaugă un ACCENT AXIOLOGIC despre care Blaga spune că reprezintă reflexul unei atitudini inconștiente a spiritului uman care ia o inițiativă prețuitoare față de orizonturile asupra cărora s-a fixat aceasta, în sensul că le investește cu accentul unei valori.

APRIORISM ROMÂNESC înseamnă ansamblul categoriilor stilistice abisale care formează matca creației spirituale românești, un ansamblu de potențe creatoare descrise de Blaga în *Spațiul mioritic* și prin care se asimilează toate valorile culturale străine. Apriorism de acest tip există în toate culturile formate.

NĂZUINȚA FORMATIVĂ – *nisus formativus*. În cultură năzuința formativă este factor creator de formă, factor de puterea a II-a exponențială. Există trei moduri de năzuință formativă; individualizant, tipizant, stihial, toate încercând să ajungă la transcendență, deci în legătură cu accentul transcendental[16].

COMENTARII ASUPRA CONCEPTELOR BLAGIENE: EMIL CIORAN, CONSTANTIN NOICA, MIRCEA VULCĂNESCU, D.D. ROȘCA

Despre conceptele la care ne-am referit până acum au scris numeroși autori. Se pare că în *Eonul dogmatic*[17] apar principalele concepte integrative ale gândirii

[15] I. Mânzat, *Elemente de psihologia religiei*, în *Dimensiunea metafizică a operei lui L. Blaga* (ed. A. Botez), București, Edit. Științifică, 1996.

[16] Lucian Blaga, *Orizont și stil*, în *Opere*, vol. 9, ed. cit., p. 140–141, 158.

[17] Lucian Blaga, *Eonul dogmatic*, Edit. „Cartea Românească", București, 1931, 202 p.

blagiene mulţi filosofi contemporani s-au ocupat de această lucrare. Vom menţiona aici recenziile lui E. Cioran, C. Noica şi D.D. Roşca din „Revista de filosofie" şi „Revista Fundaţiilor Regale", interpretări ce merită a fi recepţionate cu mare atenţie.

CIORAN remarcă în 1931[18]: „Trebue s-o spunem de la început: cartea d-lui Lucian Blaga face parte din *cele câteva cărţi bune scrise în româneşte si cari ar merita să fie traduse într-o limbă streină* (s. A.B.). Pentru cultura noastră *ca* constitue un eveniment. Intrucât ea aduce şi o contribuţie de valoare la desvoltarea acestei culturi, sau rămâne o simplă manifestare exotică, aceasta este o întrebare de care nu ne vom ocupa. Este de datoria noastră să examinăm orişice lucrare, în care s-a realizat munca unui gânditor de elită.D-l Blaga studiază DOGMA în structura ei internă, în alcătuirea ei logică, nu ca simbol religios, cu sensuri rezultate din credinţă şi activitatea religioasă. Trebuesc eliminate de asemenea şi conexiunile cu o colectivitate oarecare, cu elemente cari nu duc la considerarea dintr-un punct de vedere pur intelectual. Acest procedeu de eliminare rezultă din imposibilitatea de a defini dogma printr-un fapt exterior ei. Acolo unde apar dogme, este un semn de criză a intelectului, de renunţare la intelect, fără a renunţa, însă, prin aceasta la formularea pe un plan de intelectualitate. Dogma este o formulă intelectuală care transcende logica. Când Philon a afirmat că, prin emanarea existenţelor secundare din substanţa primară, aceasta nu suferă nicio scădere, el a dat o expresie strălucită acestei transcenderi a logicei prin dogmă.

Acestei depăşiri prin dogmă îi corespunde şi tendinţa de a reacţiona împotriva excesului de raţionalizare a spiritului uman, care reduce sfera misterului până la anihilare. Dogmele tind să menţină misterul metafizic.

Întrucât D-l Blaga se interesează de alcătuirea formală a dogmei, problema misterului metafizic nu constitue un domeniu de determinare mai apropiată. Ceea ce d-sa pare a înţelege prin mister metafizic, mi se pare a nu îi altceva decât un fond de iraţionalitate a existenţii. Iraţionalul nu e accesibil trăirii intuitive, care deşi nu dă certitudini cu valabilitate generală, nu este mai puţin adevărat că oferă fundamentul, centrul originar şi viu pentru activitatea în construcţia metafizicii. Tendinţa d-lui Blaga de a se menţine într-un plan de reducere abstractă a elementelor vii, mă face sa cred că nu va scrie niciodată o filosofie a vieţii. Aceasta se justifică şi prin faptul că dânsul are o iubire cu totul intelectuală a misterului metafizic. Nu explică aceasta pentru ce opera d-sale poetică *place,* dar nu *impresionează?*

Reîntorcându-ne la dogmă, aceasta se naşte din suprapunerea a două procedee: procedeul stabilirii unei antinomii si procedeul de transfigurarea ei. „D-zeu e subt raportul esenţialităţii unul *şi* multiplu în acelaşi timp", reprezintă o antinomie.

În dogmă se realizează scindarea unor termeni solidari. Solidaritatea logică imanentă structurii conceptelor este atacată în mecanismul său intim. Ceea ce modifică dogma nu este sensul noţiunilor ca atare, ci raporturile lor, părând astfel

[18] Emil Cioran, *Lucian Blaga. Eonul dogmatic*, „Revista de filosofie", nr. 3–4/1931.

că noţiunile în afară de funcţia lor logică vizează un ce transcendent. Pentru ideaţie, pentru formula dogmatică scindarea termenilor solidari, care este expresia ANTINOMIEI TRANSFIGURATE, constitue elementul care o diferenţiază de antinomia dialectică. Precizarea sensului antinomicului dogmatic şi al antinomicului dialectic necesită de asemenea cunoaşterea modalităţii de raportare la concret. Antinomicul dogmatic nu este verificat în concret; întreaga structură a acestuia refuză paradoxia dogmatică. In cazul antinomicului dialectic concretul este o supremă justificare. „Neexistenţă – existenţă – devenire" se concepe în concret; dimpotrivă, sinteza dogmatică: „o substanţă poate să piardă substanţă şi totuşi să rămână întreagă", este refuzată de concret. PARADOXIILE DOGMATICE sunt paradoxii atât pe planul logic cât şi concret; cele dialectice numai în planul logic. Antinomia dialectică (d. e. existenţă-neexistenţă) se sintetizează în „devenire". „Conceptul sintetic" nu există în antinomia dogmatică. Soluţia antinomiei dogmatice se realizează prin postularea unei sfere transcendente logicii şi se manifestă în „transfigurare".

De remarcat că Emil Cioran se referă explicit încă în 1931 la valoarea conceptelor filosofiei cunoaşterii la Blaga şi la utilitatea unei traduceri a lucrării într-o limbă străină.

Ceea ce deosebeşte dogma de analogiile matematice ale dogmaticului este faptul că ea cuprinde concepte de cunoaştere, îndreptate obiectiv, intenţional ontologice, pe când acestea din urmă se menţin în domeniul pur al cantitativului. Dogma e un produs al INTELECTULUI ECSTATIC. Ce este acest intelect? El se caracterizează prin transcenderea concretului care ocazionează îmbogăţirea dialectică, spre a formula un ce transcendent.

În deosebire de intelectul ecstatic, cel enstatic se menţine în cadrul funcţiilor sale logice normale; el organizează antinomiile latente ale acestuia, poate admite chiar un transcendent acategorial. INTELECTUL ENSTATIC a produs metafizica veacurilor din urmă. Metafizica viitorului va face apel la metodele intelectului ecstatic, realizându-se în modul acesta o reintegrare în drepturile lui. S-ar putea găsi anumite analogii între intelectul ecstatic şi intuiţia intelectuală de care vorbeau romanticii; întrucât eliminarea categorialului ca atare nu există nici în intelectul ecstatic, nici în intuiţia intelectuală, obiecţia vizând caracterul de inexprimabilitate a intuiţiei devine iluzorie. Apoi d-l Blaga a studiat pe Schelling după cât apare din studiile d-sale anterioare.

Este interesant de *văzut* ce poziţie ia gândirea dogmatică faţă de problema transcendentului. După ea, transcendentul e neraţionabil şi neconstruibil, dar formulabil. Formularea transcendentului în dogmatism nu răpeşte acestuia (transcendentului) caracterul de mister. Spiritul omenesc în cadrul PLUS-CUNOAŞTERII reduce la un minimum misterul cosmic, în cadrul MINUS-CUNOŞTERII tinde să fixeze misterul cosmic în maximul său de adâncime.

În vremea noastră se manifestă, după d. Blaga, toate semnele pentru recrudescenţa şi desvoltarea gândirii şi spiritului dogmatic. Afinităţile acestei vremi cu cea elinistă, în care începuse să crească spiritul dogmatic, este pusă într-o

lumină interesantă de d. Blaga şi care aminteşte de cercetările de morfologia culturii. Este un merit esenţial al d-sale de a fi introdus la noi problemele de filosofia culturii aşa cum acestea sunt concepute în Germania.

Natural că în felul acesta este necesară o anumită renunţare la pretenţia de a considera dogmaticul dincolo de orice reflexiuni antropologice sau cultural-istorice. Cu o astfel de perspectivă dogmaticul mi se pare că rezultă dintr-o criză şi un dezechilibru lăuntric; în esenţa acceptării dogmaticului (înţeles într-un sens ceva mai îngust) rezidă un act de tragică hotărâre. Dacă d-l Blaga ar fi scris un capitol despre Kierkegaard am fi putut avea şi imaginea acestei *atitudini* dogmatice intime. Istoriceşte credem că atitudinea dogmatică nu este specifică numai unei lumi care se naşte, ci şi uneia în decadenţă. In modul acesta este inutil a mai aminti că studiul d-lui Blaga este indispensabil pentru cine vrea să înţeleagă unele aspecte ale problematicei prezentului."[19]

După părerea noastră, Cioran dă o interpretare pozitivă corectă temelor şi conceptelor blagiene şi Cioran nu era nici un prieten nici un recunoscător în filosofie.

NOICA, la rândul lui, scrie despre aceeaşi lucrare în „Revista Fundaţiilor Regale"[20]: „*Eonul dogmatic* nu va face decât să urmărească ce sens metodologic pot avea dogmele, o dată trecute în câmpul filosofiei şi ce perspective se deschid aici prin utilizarea metodei «dogmatice». În urmărirea primului punct, domnul Blaga aruncă o scurtă privire istorică, ajutat de care poate defini în mod provizoriu dogma ca fiind «orice formulă intelectuală care, în dezacord radical cu înţelegerea, postulează o transcendere a logicei» (p. 25). Definiţia aceasta, oricât de provizorie ar fi, are darul de a asigura de la început pe cetitor că domnul Blaga nu se foloseşte de termenul *dogmă* într-alt înţeles decât în cel obişnuit.

Filosofia domnului Blaga se prezintă aşadar, din primul moment, sub cel mai paradoxal aspect posibil. Toţi gânditorii au fugit de dogme; autorul nostru le caută şi le cultivă. Cei mai mulţi nu îşi explică lumea şi lucrurile decât în planul raţionalităţii; domnul Blaga îl depăşeşte. Nimeni nu se mulţumeşte cu MISTERUL METAFIZIC ca mister; domnul Blaga îşi propune să-l cerceteze ca atare. O cercetare a dogmelor teologice îl va face să înţeleagă felul propriu de a fi al dogmelor în genere, mecanismul şi funcţionarea lor. «Spiritul omenesc pus în faţa misterului metafizic, a crezut la un moment dat că ar fi îndreptăţit să-l formuleze fără a-l înţelege. Îndrăzneala aceasta depăşeşte oricare alta a gândirii omeneşti» (p. 59). Dar tocmai de aceea domnul Blaga propune filosofiei să actualizeze, pe planul ei, dogmele. Fără teamă de contradicţie logică, hotărât, cu îndrăzneală.

MISTERUL – iată centrul filosofiei domnului Blaga. Nimic nu îndreptăţeşte, după dânsa, groaza resimţită de mai toţi gânditorii în faţa misterului. Ştiinţa a operat totdeauna cu contradicţii, iar filosofia a atins totdeauna misterul. Dar atât una, cât şi cealaltă au făcut-o pe căi mai mult sau mai puţin nemărturisite. Misterul trebuie privit o dată în faţă, şi aceasta se poate realiza printr-o formulă dogmatică, singura care «vrea *determinarea* unui mister, conservând acestuia caracterul de

[19] *Ibidem.*
[20] Constantin Noica, *Filosofia d-lui Lucian Blaga*, „Revista Fundaţiilor Regale", nr. 2/1938.

mister în toată intensitatea sa» (p. 91). Pentru că încă formula dogmatică păstrează anumite caractere intelectuale, domnul Lucian Blaga se va vedea silit să distingă două stări fundamentale ale intelectului: starea *en-statică* şi starea *ec-statică*. «Cât timp intelectul se aşază în cadrul funcţiilor sale logice normale e *enstatic*. Din moment ce intelectul, pentru a formula ceva cu ajutorul conceptelor ce-i stau la dispoziţie, trebuie să evadeze din sine, să se aşeze cu hotărâre în afară de sine, în nepotrivire ireconciliabilă cu funcţiile sale logice, el devine *ec-static*» (p. 128). Dogma este produsul INTELECTULUI ECSTATIC şi orice formulă dogmatică – va spune domnul Blaga – reprezintă o *ecstazie* intelectuală. Dar intelectul nu trebuie să se lase sfâşiat de cele două tendinţe opuse ale sale. Dimpotrivă, el trebuie să nu le facă să colaboreze. Metoda dogmatică a intelectului *ecstatic* nu se aplică decât acolo unde nici una din metodele *enstatice* nu reuşesc să descifreze transcendentalul; «unde transcendetnalul devine absolut opac pentru ele» (p. 141).

Ajuns în acest punct, autorul nostru se vede silit să facă o nouă distincţie, hotărâtoare pentru restul gândirii sale. Algebrizând cunoaşterea, introducând adică semne şi sensuri, domnul Lucian Blaga va distinge între o PLUS-CUNOAŞTERE, în care spiritul omenesc tinde să reducă misterul cosmic, întru cât e reductibil, cantitativ şi în esenţa sa, la un minimum; şi, pe de altă parte, o MINUS-CUNOAŞTERE în care «spiritul omenesc tinde să fixeze *misterul cosmic* în maximul său de adâncime şi de relief». Bineînţeles că între aceste două direcţi stă o ZERO-CUNOAŞTERE, ca punct de plecare sau simplu punct de inferenţă. Intelectului *ecstatic* îi revine sarcina ca, operând cu *minus-cunoaştere*, să capete reliefarea aceea atât de mult dorită a misterului.

Domnul Lucian Blaga nu se mulţumeşte să arate ce întrebuinţare a căpătat până acum, accidental, *minus-cunoaşterea* (în ştiinţă de pildă), ci vesteşte un întreg veac de utilizare a dogmaticului, veac care să ducă de asemenea la alcătuirea unor sisteme metafizice mai întemeiate decât au fost cele clădite până acum cu ajutorul intelectului *enstatic*. Dar e vorba de mai mult decât atât: de un stil nou şi, probabil, o viaţă istorică nouă. Viziunea domnului Blaga, precizată treptat de-a lungul lucrării, sfârşeşte astfel în filosofia culturii, înţeleasă în cel mai larg chip cu putinţă ...

Orice ar fi, domnul Blaga n-a şovăit să ducă mai departe ideile din *Eonul dogmatic*. Dacă lucrarea aceasta propunea acceptarea misterului ca mister – în cazul când intelectul *enstatic* nu mai poate duce la nimic – lucrarea imediat următoare, CUNOAŞTEREA LUCIFERICĂ, va arăta în planul restrâns al teoriei cunaoşterii cum se poate opera efectiv cu ideea de mister. Şi aici domnul Blaga va face o distincţie esenţială între două feluri de cunoaşteri: cea *paradisiacă* şi cea *luciferică*. Întrucâtva – dar numai întrucâtva – prima cunoaştere va semăna până la urmă cu un fel de *cunoaştere empirică*, iar cea de a doua cu una *teoretică*. De fapt însă, accentul se pune pe altceva: pe faptul că una din cunoaşteri, cea paradisiacă, se fixează asupra obiectului ei luat în întregime (oricum ne-ar fi el dat, în intuiţie, imaginaţie, etc.), în timp ce cunoaşterea luciferică despică obiectul în două, într-o parte care se arată (*fanicul*) şi alta ce se ascunde (*cripticul*).

Numai cunoaşterea luciferică e deci în stare să provoace o *criză* în obiect, să *deschidă un mister* în el. Revenit astfel la ideea misterului, domnul Blaga îi arată variantele şi indică operaţiile ce se pot face cu el (atenuare, permanentizare, potenţare a misterului). Nu putem urmări pe autorul nostru în toate dezvoltările sale, unde utilizează noţiunile introduse în *Eonul dogmatic* pentru a căpăta o idee din ce în ce mai precisă şi mai bine articulată asupra misterului. Încheierea va purta asupra inconvertibilităţii intelectului de a se folosi de ajutorul *minus-cunoaşterii*. Cât despre teoria cunoaşterii, ea trebuie să se străduiască, mai mult decât a făcut-o până acum, să dea o analiză exact şi completă a *cunoaşterii luciferice*.

Rezultatele la care ajunge domnul Lucian Blaga în *cunoaşterea luciferică* nu îl duc în chip necesar către o concepţie metafizică. Totuşi dânsa nu întârzie să ne-o dea, sau cel puţin să o schiţeze, în *Censura transcendentă*. De unde în lucrarea anterioară era vorba de o structurare a misterului şi de o anumită delimitare de câmpuri în întinsul lui, în ultima lucrare domnul Blaga revine la ideea unui *mister omogen* şi unic. E adevărat că aici avem de-a face cu o teorie metafizică, în timp ce *Cunoaşterea luciferică* schiţa o *epistemologie*. Dar nu era rolul epistemologiei tocmai acesta de a indica spărturi în misterul cel mare?"

Noica se referă şi la a treia carte a *Trilogiei cunoaşterii* „Dacă putem rezuma în câteva cuvinte *CENSURA TRANSCENDENTĂ*, vom spune că ea răstoarnă sau dă o nouă determinare raportului dintre *principiul metafizic absolut* (*Marele Anonim*, cum îl numeşte domnul Blaga) şi *cunoaşterea individuată*. Teza susţinută este următoarea: «raportul dintre *cunoaşterea individuată* şi *misterul existenţial* e reglementat dintr-o profundă ontologică iniţiativă anonimă» (p. 92). Într-adevăr, după autorul nostru, nu subiectul cunoscător este prost înzestrat pentru înţelegerea misterului ultim, ci *Marele Anonim* este cel care pune o cenzură între el şi cunoaşterea omenească, *apărându-se* parcă de aceasta.

N-am putea spune că teza metafizică a domnului Lucian Blaga, urmărită stăruitor de-a lungul întregului volum ultim, ne cucereşte. Probabil însă că autorul o socoteşte necesară în economia sistemului său, astfel că, deşi pentru moment nu vedem de ce trebuie preferată altor teze metafizice, o acceptăm sub beneficiu de inventar. De altfel filosofia domnului Blaga se află în întregime la acest punct de desfăşurare în care, fără a putea fi, negreşit, respinsă, nu poate fi însă nici acceptată."[21]

MIRCEA VULCĂNESCU[22] în articolul său, *În jurul filosofiei lui Blaga,* se referă la articolul lui Noica, prezentat mai sus: „În ultimul număr al «Revistei Fundaţiilor Regale» (2/1938) d-l C. Noica scrie un articol foarte limpede asupra filosofiei lui Blaga. Pentru Constantin Noica, gândirea filosofului ardelean, izvorâtă dintr-o problematică gratuită şi originală, nu poate fi obiect de comparaţie

[21] *Ibidem.*

[22] Mircea Vulcănescu, în articolul *În jurul filosofiei lui Blaga*, în revista „Criterion", anul 1, nr. 5, 15 februarie 1934, p. 3, publicat în *Opere,* vol. I. *Pentru o nouă spiritualitate filosofică,* Bucureşti, Edit. Univers Enciclopedic, 2005, p. 352–361.

cu gândirea niciunui alt filosof contimporan. Cercetând-o, deci, în elementele ei fundamentale şi căutând să descopere mişcarea spiritului filosofic de-a lungul celor trei cărţi din urmă ale acestuia care singure, după declaraţiile autorului, fac parte din construcţia sistemului său, adică: *Eonul dogmatic, Cunoaşterea luciferică* şi *Censura transcendentă* –, d-l Noica arată că filosofia lui Blaga porneşte de la constatarea existenţei misterului, pe care şi-l propune ca problemă. Vădeşte apoi insuccesul încercărilor raţiunii de a-l reduce. Şi se opreşte la DOGMĂ (ca formă de cunoaştere), în care vede instrumentul obicinuit prin care mintea operează asupra misterului. Încearcă atunci, pe de o parte, să determine fenomenologic modul de operaţie al dogmei, în care află o metodă de formulare a misterului ca mister, pe care caută să o justifice, deosebind, calitativ, modul de cunoaştere enstatic al raţiunii care nu-şi depăşeşte graniţele, de cea ecstatică, în care raţiunea transcende; şi cantitativ, plus-cunoaşterea, care caută să reducă misterul, de minus-cunoaştere, care caută să-l potenţeze; şi arată, apoi, relaţiile dintre ele. Iar pe de altă parte, în *Cunoaşterea luciferică*, cercetând cunoaşterea misterului din punctul de vedere al conţinutului ei, îi aplică din nou metoda fenomenologică, deosebind o cunoaştere fără mister, care îşi are evidenţa în ea însăşi (paradisiacă), şi o cunoaştere care nu-şi are evidenţa în sine (luciferică), în care constată existenţa unui element aparent (fanicul) şi a altuia ascuns (cripticul), despicare a cunoaşterii care provoacă o «criză» în obiect, prin care se «deschide misterul». În sfârşit, în ultima lui lucrare, *Censura transcendentă,* Lucian Blaga cercetează relaţia dintre mister şi cunoaştere din punct de vedere al misterului însuşi, descoperind existenţa unei profunde şi ontologice iniţiative anonime, prin care misterul pare că se apără de cunoaştere, cenzură căreia i se datoreşte inadecvaţia completă a acestei cunoaşteri şi care pare a fi instituită pentru a nu tulbura echilibrul vital, compatibil numai cu o cvasicunoaştere, ci nu cu o cunoaştere deplin adecvată, cvasicunoaştere care, lăsând să subziste misterul lumii, îngăduie totuşi omului să-şi găsească rostul în ea.

Pe o poziţie exact opusă se situează, în numărul festiv al «Gândirii» consacrat aceluiaşi filosof, I. BRUCĂR *(Filosoful Lucian Blaga,* în «Gândirea» nr. 8/1934) Domnia-sa se străduieşte, dimpotrivă, să situeze preocupările lui Lucian Blaga în cadrul mişcării filosofice contimporane. Preocuparea de mister, ca problemă, d-l Brucăr o vede situată în prelungirea eşecului pozitivismului meyersonian de a raţionaliza complet cunoaşterea despre lume. În faţa «rămăşiţei» iraţionale, ireductibile, mintea care vrea să treacă mai departe, şi să înţeleagă totuşi, nu are altceva de făcut decât să ia ca obiect de studiu această rămăşiţă: MISTERUL şi să-l descrie în esenţa lui, prin metoda fenomenologică, lămurind în acelaşi timp şi căile pe care le foloseşte spiritul omenesc spre a-l reduce, sau măcar a opera cu el. Aci, d-l Brucăr înseamnă trecerea lui Lucian Blaga de la pozitivism la fenomenologia cunoaşterii; adică la reducerea a misterului la actele prin care se constituie pentru conştiinţa transcendentală. Iar în analiza ultimului volum, Domnia-sa situează sistemul lui Blaga, în care inadecvaţia cunoaşterii este atribuită unei iniţiative ontologice transcendente, care îngăduie numai o cvasicunoaştere, la mijloc, între

sistemele idealiste, care identifică Logosul cu existența, şi sistemul iraționalist al lui Klages, care pune în conflict spiritul cu viața. Articolul, bogat în sugestii, al domnului Brucăr, sfârşeşte prin a caracteriza sistemul lui Blaga ca un «pragmatism ficționalist» în genul lui Vaihinger, şi nu crede că acest sistem se va menține până la urmă, pe un teren propriu, ci va trebui să alunece, fie spre pozitivism, fie spre idealismul axiologic.

Împotriva lui Constantin Noica, socotim – după ce o vreme am crezut la fel cu dânsul – că d-l Brucăr are dreptate să încerce integrarea gândirii lui Blaga în problematica filosofiei contimporane. Sunt puse, într-adevăr, de această gândire, într-un vocabular de multe ori surprinzător prin originalitatea lui descriptivă, probleme care se ating cu toate preocupările filosofiei contimporane, de la filosofia lui Klages la neotomism, şi de la Meyerson la Husserl, Heidegger şi Şestov. Aşa că încercarea de situare a lui Blaga nu are cui păgubi.

Nu putem discuta aici judecata d-lui Brucăr asupra acestui sistem. Explicabilă pentru un fenomenolog cu rădăcini spinoziste, această judecată nu este fără replică, dacă ne amintim atacul lui Şestov din *Memento mori* împotriva pozitivismului ascuns al fenomenologiei, şi replica lui din *Ontologie şi etică* la răspunsul lui Hering: *Sub specie aeternitatis.*

Ceea ce ne pare interesant de relevat în analiza d-lui Brucăr este semnalarea oarecărui «pozitivism» în gândirea unui filosof pe care toată lumea îl socoteşte mistic. O observație similară formulasem şi noi cândva, dar din cu totul alt plan decât d-l Brucăr. Încă de la apariția *Eonului dogmatic* ne întrebam: unde ar putea duce încercarea de a caracteriza, în esența ei, DOGMA ca metodă? Printr-un proces de reducere eidetică, în care se punea între paranteze tocmai ceea ce îi constituie esența (revelația directă a misterului)? Nu transformă oare acest punct de plecare deficient toată fenomenologia misterului în filosofia unui obiect fictiv şi dogma într-un simulacru? Sunt îndoieli pe care adâncirea filosofiei nu ni le-a putut risipi şi pe care lectura *Censurei transcendente* le confirmă".

Blaga, Eonul dogmatic o recenzie scrisă tot de Vulcănescu, pentru „Criterion" nr. 8/1934, care n-a mai apărut, s-a tipărit ca inedită în „Viața românească, 11–12/1991.

„Am arătat într-un articol precedent, confruntând cercetările prilejuite de sărbătorirea[23] filosofului Lucian Blaga, de ce gândirea acestuia ne apărea destul de deosebită de misticismul în cadrul căruia s-a luat obiceiul să fie catalogată.

La limita acestor confruntări, nu numai misticitatea filosofiei lui Blaga apărea pusă în discuție, ci însuşi obiectul ei.

Căci, în fața constatării ireductibilității MISTERULUI, prin metodele enstatice, filosoful – în loc să aştepte de la acesta, în actul religios, «destăinuirea

[23] Se referă la „Revista Fundațiilor Regale" şi „Gândirea" din 1934, dedicate lui Lucian Blaga, în care au semnat Tudor Vianu, I. Brucăr, Dragoş Protopopescu, Emil Cioran, Vasile Băncilă, Nichifor Crainic.

Marelui Anonim», adică mişcarea misterului către spirit (pe care n-o atinge decât incidental, sub forma «impulsului spre transcendere», fără însă să-i cuprindă întreaga semnificaţie) – Lucian Blaga preconizează o formulare dogmatică, fără cuprins intelectual, dar cu funcţie operatorie bine definită, care pretinde «să determine un mister conservând acestuia caracterul de mister în toată intensitatea", fără să-şi dea seama că problema filosofică astfel pusă implică o *contradictio in adjecto.* Căci, sau «misterul e mister în toată intensitatea sa», şi atunci e nedeterminabil; sau misterul e determinabil, dar atunci nu mai e mister în toată intensitatea sa. Fireşte că filosoful poate încerca să scape de contradicţie, deosebind determinarea de formulare sau distingând intensitatea calitativă de cuprinderea calitativă a misterului. Sau poate preferă şi aici o «transfigurare a antinomiei», prin despicarea paradoxală a termenilor «formulare» şi «înţelegere»? Oricum, relaţiile dintre formulare şi determinare se cer, în acest punct, în chip deosebit adâncite. Căci adâncirea lor ar putea evidenţia oarecare caracter fictiv al problemelor pe care le înconjură.

Nu ni se pare însă că Lucian Blaga operează în filosofia luicu metoda dogmatică, pe care o preconizează pentru rezolvarea crizelor extreme ale proceselor de raţionalizare, întreaga lui filosofie, cu toată intenţia de a potenţa misterul, nu e decât o încercare de reducere a acestuia, care nu depăşeşte limitele intelectului enstatic. Încercarea lui Blaga vădeşte astfel un caracter păgânesc, luciferic, nu numai în sensul pe care i-l dă filosoful, ci şi mistic, vădindu-şi un fel de caracter scit, în prelungirea versurilor argheziene:

Cercasem eu, cu arcul meu, / Să te răstorn pe tine, Dumnezeu!...

Să ne mai mire răspunsul Marelui Anonim, care instituie cenzura în calea unui intelect care nu e decât «formal» ecstatic?

Ţi-am auzit cuvântul, zicând că nu se poate."

Mircea Vulcănescu consideră că Blaga a folosit metoda fenomenologică a deducţiei, când a plasat misterul ca limită a cunoaşterii. „Nedepăşind însă niciun moment efectiv procedeele intelectului enstatic, încercarea d-lui Blaga de a lua priză asupra misterului, transformându-l în problemă şi reducându-l eidetic cu ajutorul metodei fenomenologice – încercare care constituie originalitatea problematică a sistemului său filosofic –, se loveşte de serioase dificultăţi.

Încercarea de reducere eidetică a misterului se loveşte de lipsa de esenţialitate a misterului ca mister, adică de obligaţia de a-l ataca tangenţial, considerându-l exclusiv funcţional, adică în ceea ce nu e el însuşi.

Acest fapt are ca urmare că misterul, transformat în problemă, se atenuează, în loc să se potenţeze. Alergând după *esenţa* misterului, filosoful sfârşeşte prin a nu-i mai simţi *prezenţa.* Transformarea misterului în problemă reprezintă, prin urmare, un caz tipic de atenuare (luciferică) a misterului, prin încercarea de potenţare a lui. Pentru că, spre deosebire de alte obiecte, «misterul» e potenţat deja în momentul punerii lui în problemă, întrucât nu e definitiv negativ, prin acesta potenţare, adică prin imposibilitatea obţinerii unei soluţiuni fără rest.

D-l Blaga ştie de altfel că, pentru toţi misticii, garanţia transcenderii efective a minus-cunoaşterii, a ecstasiei, nu stă în cunoaşterea însăşi (ceea ce o şi deosebeşte de cunoaşterea paradisiacă), şi aceasta pentru că oricând ecstasia poate fi „ispitită", provocându-i-se o criză luciferică; ci garanţia transcenderii efective, a ecstasiei stă numai în actul de destăinuire a misterului transcendent, care umple golul indicat de „censura transcendentă".

Prin urmare, pe planul intelectului enstatic, din care filosoful nu se poate desprinde, sau există putinţă de reducere a misterului prin procedeele plus-cunoaşterii (pozitivism), sau există un mister rezidual, ca prezenţă asupra căreia nu avem priză (agnosticism).

Afară numai dacă admitem putinţa unui act de revelaţie, prin care Dumnezeul necunoscut ni se destăinuieşte el însuşi, adică prin care cenzura acestuia se preface în iniţiativă de manifestare, adică în Logos".

CENSURA TRANSCENDENTĂ a lui Blaga apare astfel ca o construcţie ontologică simetric corelată „sofiei" lui Bulgakov, arată M. Vulcănescu.

„Dacă omul religios admite dogma, n-o face ca «mod de a gândi», ci ca reacţie împotriva încercărilor de reducere conceptuală a unui mister a cărui certitudine vine din evidenţa sau din credinţa în faptul revelaţiei.

Revelaţia nu e însă numai imbold la transcendere, pentru mine. Revelaţia dezvăluie intelectului, odată cu pragul său, şi un conţinut, care conţinut se apără de criza raţională a cunoaşterii luciferice prin formularea dogmatică. Revelaţia e, prin definiţie, imanentizarea transcendentului.

Esenţa formulării dogmatice nu stă, deci, în despicarea transcendentă a sensului conceptelor. Aceasta poate fi cel mult modalitatea, sau chiar una din modalităţile gândirii dogmatice. Esenţa acestei formulări stă în afirmarea unităţii transcendente a conţinutului revelat, pus în contradicţie de antinomiile analizei raţionale.

Lipsită de existenţa unui conţinut revelat, nu vedem cum „impulsul de a transcende" poate servi drept «punte de salt» în transcendent. E cazul tipic al „echivalentelor matematice ale dogmei", care nu sunt decât ficţiuni operatorii, paradoxale, dar lipsite de mister. De aceea caracterul lor «postulatoriu», dar lipsit de evidenţă axiomatică.

Formularea dogmatică nu cuprinde, prin urmare, o explicitate a misterului, ci o apărare a lui împotriva raţiunii care caută să reducă, să despice sau să împuţineze conţinutul revelat, împuţinându-l sau transmutându-l.

Când mintea poate stabili o distincţie raţională care să exprime complet conţinutul revelat (de pildă, care să se acorde cu toate textele în care revelaţia se ocupă de acest conţinut), dogma nu se sfieşte să şi-o însuşească.

La fel, dacă acelaşi rezultat poate fi obţinut printr-o înţelegere mitică, ea nu e mai puţin dogmă pentru asta. Urmează că nu orice dogmă e în chip necesar iraţională. Şi că procesul metodic semnalat de d-l Blaga e un proces contingent. Numai când distincţiile conceptuale nu pot asigura unitatea raţională a conţinutului revelat, dogma recurge la afirmaţia unităţii în absurd.

Urmează că ECSTAZIA, în sensul lui Blaga, e numai forma extremă a unui proces care se petrece uneori la limitele procesului de raționalizare; adică, atunci când nu se reușește încadrarea logică a unui conținut revelat. Departe de a fi esența dogmei, formula postulatorie absurdă e numai o modalitate a ei.

Această modalitate e, de altfel, caracteristică tuturor cazurilor de trecere la limită, unde mintea operează, în imanent, sinteze similare, deopotrivă de absurde. Transcendența dogmaticului e esențial de altă natură ca trecerea la limită.

Dacă deci în cazul dogmei trinitare, sau dogmei hristologice, mintea a procedat în felul trecerilor la limită, în ce privește dogma învierii sau dogma soteriologică, s-ar putea să utilizeze și alte procedee raționale, fără ca prin aceasta să piardă caracterul lor dogmatic. Sunt dogme, nu numai în sensul de adevăruri absolute, ci și în sens de adevăruri absolute făcând parte din conținutul transcendent revelat bisericii.

D-l Blaga scapă din această dificultate, afirmând că gândirea religioasă nu e în întregime dogmatică, ci mai e și mitică, mistică sau dialectică.

Firește că termenii pot fi definiți oricum. Dar când pornești de la ideea de dogmă, pe care o iei plină de aderențele ei istorice, pentru a îi îngusta pe drum sensul la gândirea cazurilor de limită, e legitim să căutăm motivul pentru care începi prin a zgudui violent din temelii o ușă pe care o găsești deschisă.

Una e, deci, esența dogmei și alta, natura construcțiilor intelectuale cu care operează mintea în cazurile-limită. Sferele celor două noțiuni se pot încrucișa, în niciun caz nu se suprapun în totul, întrucât țin de regiuni ontologice diferite.

Toate dificultățile dispăreau, desigur, dacă, în loc de DOGMĂ, Lucian Blaga vorbea de formulă postulatorie irațională. Dar atunci se înlăturau o serie de implicații asupra saltului dincolo, care contribuie la interesul lucrărilor d-lui Blaga.

Oricum ar fi, posibilitatea intelectului de a face efectiv un salt peste sine ne apare îndoielnică, fără mișcarea acestui transcendent. Înțelegem ca intelectul să intenționeze să se refere la ceva care-l depășește. Dar nu înțelegem cum se poate constitui ceva, din sine în afară din sine, altfel decât ca un joc de iluzii, adică, precum o ficțiune.

Lucian Blaga ar trebui să mediteze mai mult asupra temeiurilor pentru care cunoașterea religioasă refuză distincțiile raționale pe care le implică amândouă tezele raționale, atunci când dogma le depășește.

E de observat că, în ce privește pretinsa «evoluție a dogmei», inițiativa pretinsei explicități nu vine niciodată din partea ortodoxiei dogmatice, ci din partea gândirii dialectice, care, voind să raționalizeze conținutul revelat, provoacă o criză a acestuia. În aceste condiții, ortodoxia e forțată să formuleze dogma, restabilind unitatea amenințată a conținutului revelat.

Oricum am face, revenim la aceeași aprehensiune.

Nu există teorie a cunoașterii religioase fără izvor transcendent. Fără acest izvor, procedeele dogmatice apar numai ca niște simulacre sau mimări irelevante, ale unui har care li se refuză de la origine.

De aceea tot ce a scris până acum Lucian Blaga nu poate fi acceptat de omul religios, şi în special de filosofia creştină, decât ca o «critică negativă» a cunoaşterii misterului. Adică, o cercetare negativă a încercărilor minţii de a pătrunde misterul prin propriile ei puteri.

Înţeleasă în sens pozitiv, această sforţare nu poate fi socotită decât ca o supremă tentativă a pozitivismului de a lua în stăpânire domeniul lucrurilor de dincolo. În acest caz, omul religios nu poate decât să-i strige, cum a strigat Şestov lui Husserl: «Toma!».

Rămâne de văzut care va fi dezvoltarea ulterioară a operei filosofice a lui Blaga. Dacă după această critică negativă se va apropia de revelaţia misterului, care până acum i se refuză, dacă, dimpotrivă, trădând definitiv aşteptările celor care credeau că văd în el o gândire mistică, va justifica aşteptările d-lui Brucăr, construind un sistem imanent în cumpăna între pozitivism şi idealismul axiologic. Cu alte cuvinte, dacă descoperirea cenzurii transcendente îl va întoarce asupra celor de aci şi dacă se va încadra gândirii religioase. Sau dacă, mai departe, pe cont propriu, va continua să încerce a trece dincolo pe drumurile care i se închid".

Tot despre *Eonul dogmatic* D.D. ROŞCA[24] nota: „Care e problema ce-o ridică *Eonul dogmatic?* S-o spunem cât se poate de scurt, deşi ne dăm seama cât e de greu să fii clar când e vorba să concentrezi în cuvinte puţine miezul unei lucrări de remarcabilă densitate cum e aceea a lui Blaga. E o lucrare scrisă cu impresionantă economie de mijloace de expresie acest *Eon dogmatic.* Calitate rară în scrisul românesc, în scrisul românesc de toate genurile. De aceea, ţin să remarc că cititorul care vrea să fie perfect lămurit va fi nevoit să recurgă direct la textul studiului despre care e vorba. Trebuie citit acesta, pentru a-ţi da seama de efortul mare ce-l face autorul spre a indica cu putere de persuasiune direcţia în care ar trebui căutate, după dânsul, bazele unei întregi metodologii a metafizicii.[25]

„EONUL DOGMATIC preconizează în faţa iraţionalului o atitudine *principială* alta decât cea pe care au luat-o în faţa aceleiaşi probleme ştiinţa şi filosofia profană a tuturor vremurilor. Căci ce vrea, în ultimă analiză, autorul *Eonului dogmatic*? Vrea ca iraţionalul şi contradicţia să intre ca elemente constitutive – adică în mod voit şi articulat în speculaţia filosofică. Vrea ca inteligenţa să primească în formule însuşi iraţionalul, să încerce să formuleze iraţionalul...

Din acest punct de vedere, schiţa care se cheamă *Eon dogmatic* – căci numele ei adevărat nu poate fi decât *Prolegomene pentru o filosofie dogmatică viitoare* – intră în ordinea încercărilor despre care am vorbit, încercări de lărgire a cadrelor facultăţii noastre de «înţelegere». (...)[26]

D.D. Roşca se delimitează de „dogmatismul" de tip blagian, dar o face cu argumente plauzibile, interesante, nu pozitiviste ci agnostice.

---

[24] D.D. Roşca, *Raţional şi iraţional* (1931) în *Studii şi eseuri filosofice,* Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1970, pp. 141, 148, 152–153, 158.

[25] *Ibidem*, p. 141.

[26] *Ibidem*, p. 148.

„Dar delimitarea de care e vorba şi colaborarea rodnică pe care o doreşte autorul eonului dogmatic ar fi posibile numai în cazul când «dogmatismul» n-ar implica afirmaţii nedemonstrate, adică afirmaţii care nu sunt decât atât, afirmaţii ce, prin însăşi natura lor, nu pot fi necesare, nu pot fi dovedite ca unele ce ar impune inteligenţei sau experienţei cu putere constrângătoare.

Transcendentul este iraţional sau, ceea ce e totuna: *esenţa ultimă a lumii iraţionale* şi *iraţionalul e delimitabil în mod definitiv,* iată cele două mari afirmaţii gratuite implicate în teza «dogmatică» şi imposibil de fondat în chip necesar. În ceea ce priveşte pe cea dintâi, se poate spune despre atitudinea «dogmatică» ceea ce se poate susţine *despre tezele de* acest ordin propuse de oricare altă filosofie. Anume: aceste teze, fiind la limita extremă a cunoaşterii noastre şi neadmiţând deci, prin însăşi natura lor, să fie confruntate direct cu transcendentul şi să fie controlate, acceptarea lor depinde, în ultimă analiză, de un act de voinţă, de o liberă alegere, determinată de personalitatea noastră. *Astfel încât teza raţionalistă (transcendentul e raţionalizabil şi formulabil), ca şi teza agnostică (transcendentul e neraţionalizabil şi neformulabil, sunt în măsură egală îndreptăţite să fie susţinute sau respinse.*"[27]

„Nu putem deci afirmă că optarea pentru una din aceste teze implică un act de curaj mai mare decât optarea pentru celelalte două, scrie D.D. Roşca. În orice caz, dacă am ţine să stabilim, cu orice preţ, o ierarhie în această privinţă, autorul prezentelor rânduri crede, împotriva lui L Blaga, că nu teza dogmatică e cea care implică actul de curaj cel mai mare, ci teza agnostică." (...)[28]

„Dialectician stăpân pe toate resursele artei sale, autorul *Eonului dogmatic, chinuit* de neastâmpărata sete de absolut a tuturor orientalilor, după părerea lui D.D. Roşca, face uz de toate armele pe care i le poate da logica pentru a descinde profund pe o poziţie ideologică ce se află în afară de limitele logicii".

Ideea unei prezentări a conceptelor integrative specifice matricii filosofice româneşti şi în special a celor existente în sistemul lui Lucian Blaga o emitem de multă vreme. Un proiect preliminar am prezentat în volumul *L. Blaga – cunoaştere şi creaţie* (1987), în articolele din „Revista de filosofie" despre Lucian Blaga, în lucrarea *Dimensiunea metafizică a operei lui L. Blaga* (1996) şi în capitolul „L. Blaga" din *Dicţionarul filosofilor români* (predat în 2002). Textul de faţă va constitui o parte dintr-o lucrare mai amplă despre *Concepte integrative ale filosofiei din România.* Pe lângă numeroasele articole şi studii despre conceptele şi termenii filosofici folosiţi de Lucian Blaga scrise de Nicolae Bagdasar, Constantin Noica, Mircea Vulcănescu, Edgar Papu şi alţii, ţinem să menţionăm existenţa unui *Dicţionar de termeni filosofici ai lui Lucian Blaga. Introducere prin concepte,*[29] elaborat de Florica şi Marin Diaconu şi publicat la Univers Enciclopedic în 2000 şi care face numeroase trimiteri la lucrări premergătoare şi se referă la aproximativ 300 de termeni blagieni.

---

[27] *Ibidem*, p. 152–153.

[28] *Ibidem*, p. 158.

[29] *Dicţionar de termeni filosofici ai lui Lucian Blaga* (editori Florica şi Marin Diaconu), Bucureşti, Edit. Univers enciclopedic, 2000.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CATEGORIA *TRANSCENDENȚEI* ÎN METAFIZICA LUI LUCIAN BLAGA

MIHAI D. VASILE

În anul universitar 1940–1941, la Sibiu, Lucian Blaga a ținut un curs de filosofia religiei în care a propus ca început al reflecției o „familiarizare" cu fenomenul religios, urmând ca abia după aceea să treacă la analiza filosofică a sistemului religiilor – ceea ce, din nefericire, nu s-a mai întâmplat. Cursul începe cu religia indiană, căreia autorul îi consacră mai multe capitole cu scopul de a pune în evidență rolul ei arhetipal în sfera metafizicii religiilor, cu privire la categoria *transcendenței*.

În comentarea religiei indiene, Lucian Blaga expune idei formulate în *Trilogii*, punând accent pe faptul că filosofia, religia și literatura din cultura indică formează un tot unitar inextricabil, spre deosebire de Europa „*unde filosofia și religia nu merg împreună decât excepțional*"[1]. Blaga „deconstruiește" *Rigveda* prin analiza cuvântului *brahman* precizând că, datorită concepției despre sacerdot ca om și zeu în același timp, credinciosul vedic „*prinde curaj*" față de transcendență, pierde umilință și câștigă, în schimb, cutezanță față de zei. La rândul lor, zeii se roagă – pentru ei și pentru oamenii lui Brahmanaspati, zeul-preot ce are în comun cu oamenii funcția sacerdotală, iar cu zeii, natura divină.

Cu referiri precise la texte *Brahmanas*, Lucian Blaga argumentează că zeii indici nu există din eternitate, deoarece și ei au fost, la rândul lor, creați, prilej potrivit pentru a pune în evidență o impresionantă și gravă metamorfoză a transcendenței magice la indieni: „*În nicio religie, sentimentul magicului nu este atât de mitologic înălțat și atât de metafizic alambicat și adâncit, ca în religia indică dintre epoca* Rigveda *și textele* Brahmanas"[2]. Suprema unitate ontologică dintre uman și divin este numită de Lucian Blaga principiul caracteristic al gândirii indiene revelat omului, datorită căruia se asertează identitatea individualului cu generalul, a părții cu întregul, a sinelui individual cu cel universal, a lui Atman cu Brahman, a omului cu Dumnezeu și a umanului cu transcendența.

Blaga revine la problemele dezbătute în *Trilogii*, și anume la elementarul (stihialul) ontologic, cu precizarea că instabilitatea și lipsa de formă a atributelor zeilor nu sunt datorate unei viziuni henoteiste, după cum credea Max Müller, ci poziționării transcendente a zeităților, dincolo de forme: „*Tendința spre stihial face*

[1] Lucian Blaga, *Curs de filosofia religiei*, Paris – Alba Iulia, F.R.O.N.D.E., 1994, p. 15.
[2] *Ibid.*, p. 19.

ca imaginația să nu vadă divinul în forme ca atare – spune Lucian Blaga – *nici în cele individualizate, nici în cele armonios tipizate, ci totdeauna în ceva dincolo de forme.*"[3] Într-un astfel de context este normal ca zeități de tipul zeului furtunii, războiului, focului, al puterilor magice, să ocupe poziții centrale, întrucât – notează Blaga – semnifică elementarul, stihialul, și nicidecum o formă bine conturată.

Considerațiile despre perioada vedică se încheie cu câteva referiri concrete la politeismul vedic unde zeitățile sunt, de fapt, aspecte ale unuia și aceluiași zeu, ale unei unități absolut transcendente umanului, comparabilă cu Dumnezeul european, fapt confirmat și de lipsa individualității zeilor vedici, a lipsei de formă, ca și de caracterul lor impersonal.

Al doilea capitol despre religia indiană este dedicat brahmanismului ca sistem religios cu înfiripate tendințe metafizice, în raport cu care Blaga consideră că apariția metafizicii lui Brahman nu trebuie explicată prin locul ocupat de preoți în societatea indiană, ci prin dezvoltarea meditației asupra categoriei *transcendenței*, reflectată în evoluția termenului *brahman*, de la cuvântul magic la preot, și de la puterea magică la divinitatea supremă ca principiu absolut și centru metafizic. Blaga subliniază că în niciun alt sistem religios, preotul nu a ajuns să dobândească sensul de om-zeu ca în India vedică.

Analizând celălalt termen al raportului, Blaga zăboveşte asupra noțiunii de *atman*, prin accentuarea ideii importanței date, în sistemele (*darsanas*) metafizic-religioase vedice, tehnicilor de respirație corectă ca funcție vitală a organismului uman, esențială pentru viața ființelor. Cunoașterea și practicarea ansamblului suflurilor (*pranas*) este o caracteristică a lui Brahman – notează Blaga, cu referire precisă la *Brihadaranyaka Upanișad*, cartea a IV-a, sutra 1, și la *Chandogya Upanișad*, cartea XVIII-a, sutra 2. Lucian Blaga se referă, de asemenea, la lebăda nemuritoare al cărei cântec simbolizează inspirația zeului suprem, Vișnu, în respirație cosmică. Cântecul lebedei divine este auzit și imitat de yoghin în ritmul sunetelor inspirației și expirației sale atunci când se autocontrolează prin exercițiile *pranayama*. Respirația, în cadrul funcțiilor vitale – remarcă Blaga – este puțin accesibilă unei precizări teoretice, tot așa cum sinele (*atman*) este gol de conținut teoretic concret, ambele fiind dificil de fixat într-o definiție riguroasă.

Noțiunea de *atman* este esențială în gândirea religioasă upanișadică despre transcendență, deoarece exprimă în mod desăvârșit identitatea supremă *Atman-Brahman* în sinteza înțelepciunii upanișadice, pe care Blaga o caracterizează ca fiind „*sens tainic, doctrină secretă*", cu accent pe tehnicile inițiatice. Lucian Blaga merge până acolo încât afirmă că Brahman își pierde complet sensul magic de îndată ce este asimilat echivalenței sinelui (*Atman*) cu transcendența.

Blaga subliniază apoi originalitatea viziunii indiene, potrivit căreia salvarea se realizează, ca niciunde, prin cunoaștere absolută ce presupune inițiere, trăire pură până se ajunge la înțelegerea superioară, la revelația „*tat twam asi*". Sistemul (*darsana*) Vedanta, ca sfârșit sau desăvârșire a *Vedelor*, continuă ideile upanișadice cu noi sinteze interpretate de Lucian Blaga în plan axiologic. Astfel, valoarea

[3] *Ibid.*, p. 20.

corespunde existenței, iar identificarea cu Brahman trebuie realizată prin adâncirea existențială a omului în sinea (*atman*) sa, act ce reprezintă scopul suprem al vieții. Non-valoarea corespunde lumii sensibile în care sinele (*atman*) s-a rătăcit, și-a uitat esența, și din care omul trebuie să se elibereze spre a redeveni ceea ce el este în esență: Brahman. „*Religia devine astfel* – conchide Blaga – *dintr-o chestiune de raporturi între existențe deosebite, o problemă de lămurire existențială a omului, capabil el însuși de două feluri de a exista: ca individ izolat, pentru sine, și ca eu adânc, identic cu însuși principiul divin.*"[4]

Blaga consacră, în continuare, un capitol doctrinei *samsara*, apoi budismului, apreciind că tot ceea ce urmează după Upanișade „*ne poate reține interesul, dar nu-l mai poate spori*"[5]. Magistrul este de părere că majoritatea doctrinelor indice, ca și budismul, își au rădăcina în înțelepciunea upanișadică. După ce expune principiile budismului într-un capitol separat, Blaga trece la jainism, apoi la doctrina Samkhya, notând în trecere că multe dintre elementele școlii fondate în secolul al VII-lea î. Hr., de către legendarul înțelept Kapila, se găsesc în „*marele epos*" *Mahabharata*. Sistemul Samkhya a fost expus în numeroase cărți, dintre care Blaga reține vasta lucrare a lui Richard von Garbe, *Samkya Philosophie: eine Darstellung des indischen Rationalismus* (Leipzig, 1889), cel ce a descris Samkhya drept cel mai semnificativ „*sistem de filosofie*" produs de India.

De la Samkhya, Lucian Blaga trece la asceza cea mai riguroasă – Yoga – și la cea mai adâncă metafizică – Vedanta – de fapt, spre cea mai profundă transcendență – în niciun fel peiorativ – Yoga și Vedanta. Blaga le consacră un capitol împreună, considerând că ambele *darsanas* se întâlnesc pe terenul misticii, mai degrabă decât pe domeniul metafizicii. Sistemele sunt, însă, prezentate pe rând, fără a urmări aspectele comune sau diferențele sistematice. Blaga subliniază că Yoga se ocupă de „*condițiile psihologice ale cufundării în absolut*"[6], preluând însă elemente din metafizica Samkhya, la care adaugă metode de concentrare și tehnici de modificare anatomo-fiziologică a corpului uman, cu scopul explicit formulat, comun tuturor sistemelor hinduse, al eliberării și mântuirii de iluzie și suferință, prin realizarea celebrei *unio mystica* între Atman și Brahman. În finalul textului, Blaga precizează că starea de uniune mistică nu este accesibilă laicului, omului de rând, oarecare, ci numai aceluia care a pus ca temelie vieții sale un exercițiu susținut, voluntar, dirijat printr-o cunoaștere inițiatică. Blaga observă că experiențele yoghine nu au doar o funcție cognitivă, ci se centrează asupra stării de perfectă uniune a subiectului cu obiectul. Omul se identifică în cele din urmă cu Dumnezeu într-un sublim extaz mistic.

Prelegerile Magistrului abordează și alte sisteme religioase, ca de exemplu religiile semite, mitologia greacă, neoplatonismul, creștinismul, islamul, dar și autori considerați reprezentativi pentru un anume tip de filosofie a transcendenței, între care Friedrich Nietzsche, Karl Barth și teologia dialectică, Rudolf Otto și

---

[4] *Ibid.*, p. 28.
[5] *Ibid.*, p. 35.
[6] *Ibid.*, p. 54.

mistica sacrului etc., dar în toate dezvoltările este utilizată matricea analitică dedusă din „deconstrucția" hinduismului.

Abordarea filosofică a fenomenului religios săvârșită de Lucian Blaga în cursul de filosofia religiei ținut la Sibiu în anul universitar 1940-1941 aduce o notă de noutate și prospețime cu privire la analiza categoriei *transcendenței*, explicabilă dacă se iau în considerare și alte lucrări ale Magistrului consacrate domeniului de reflexie asupra experienței religioase.

Astfel, în primul studiu din cadrul *Trilogiei cunoașterii – Eonul dogmatic* – Lucian Blaga abordează tema filosofică a dogmei religioase, explicând-o ca pe un tip aparte de cunoaștere pe care o pune în raport cu istoria, teologia și filosofia. Analiza dogmei religioase *„din punct de vedere filosofic"* urmărește să îndepărteze *„substratul teologic, adică huma cerească a revelației, fără ca prin aceasta dogma, ca tip de gândire, să rămână cu rădăcinile în vânt"*[7]. Cu acest prilej, Blaga face o trecere în revistă a caracteristicilor cugetării religioase la mai multe popoare, argumentând, între altele, că în dogma creștină *„abstracțiunea și precizia europeană s-au întâlnit cu imaginația și principiile tăgăduitoare de limite ale Asiei"*[8]. Componenta majoră a spiritualității indiene este bine delimitată prin idealul de supremă unitate prezent un monoteismele *Cărții*, în raport cu care Blaga precizează specificitatea lumii spirituale indice prin *„presimțirea unei mari identități a tuturor întru aceeași supremă existență"*[9], a sufletelor individuale prinse în imensul ocean al universului care este Brahman.

Blaga pune în evidență *„rolul jucat în crearea metodei dogmatice de către Philon (Iudeul) din Alexandria"*[10], cel care susținea că din substanța veșnică derivă substanțele secundare, ca lumina de la soare, fără ca substanța primordială să sufere vreo schimbare. Dar același tip de viziune mistică este descoperită de Blaga și în gândirea indică, unde este pusă în centrul atenției cunoașterea lui Brahman, devenită laimotiv. Aspirația omului spre cunoașterea lui Dumnezeu ca transcendență absolută reprezintă impulsul către dogmatic – conchide Blaga, când descoperă și în viziunea budistă despre *nirvana* un strălucit model de paradox dogmatic[11].

În analiza concepției teologice despre trinitatea creștină, Blaga face referire la sabelianism, unde este susținută dogma că Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt sunt forme de manifestare, aspecte, moduri ale aceleiași transcendențe – Dumnezeu –, și nicidecum persoane sau entități separate. Acest stil de gândire, lateral teologiei creștine, se aseamănă în mod surprinzător cu viziunea hindusă despre raportul dintre Dumnezeu și lume – observă Blaga –, deoarece Brahman este unitate și diferențiere în același timp, fiindcă toate îi sunt inerente. Singularitatea și pluralitatea îl caracterizează deopotrivă, în plan superior fiind unul ca ființă, iar în

[7] Lucian Blaga, *Eonul dogmatic*, în Lucian Blaga, *Opere*, vol. 8, *Trilogia cunoașterii*, București, Editura Minerva, 1983, p. 216.

[8] *Ibid.*, p. 201.

[9] *Ibid.*

[10] *Ibid.*, p. 204.

[11] Hermann Oldenberg, *Buddha. His Life, His Doctrine, His Order*, transl. from Germ. by William Hoey, Delhi, Pilgrims Book PVT. LTD., Cambridge Press, 1998, p. 264.

mod obişnuit multiplu ca manifestare. Dihotomia *unu-multiplu* poate fi considerată ca opoziţie substanţă-aparenţă. Substanţa reprezintă elementul de permanenţă, mereu identic cu sine, static, invariabil, subsumându-se – în concepţia lui Blaga – ideii de subiect, pe când aparenţa se subsumează conceptului de atribut, întrucât este accidentală, variabilă, dinamică, veşnic în schimbare.

Raportul dintre *unu* şi *multiplu* se fundamentează în sfera metafizicii indiene în mod organic. *Unul* reprezintă absolutul, universalul, eternul, transcendenţa supremă Brahman, pe când *multiplul* desemnează lumea, fiinţele pământului, perisabilul, particularul, relativul. *Unul* este starea, pe când *multiplul* este acţiunea. Entitatea de sine stătătoare se manifestă într-o multitudine de forme. Natura este alcătuită dintr-o infinitate de specii, iar umanitatea dintr-o indefinitate de indivizi. *Unul* denotează firea, iar *multiplul* devenirea – conchide Blaga cu îndreptăţire.

Marea temă a raportului *unu-multiplu* defineşte de fapt dualismul universal pentru care omul este un simbol emblematic ca fractal dintr-un întreg de care s-a rupt şi unde trebuie să se reîntoarcă. Blaga arată că filosofia religioasă indiană oferă, în acest sens, cele mai instructive „*paradoxii metafisice*", dintre care esenţial este conceptul de *brahman*, cu natura şi caracteristicile fiinţei denotate, cu semnificaţiile şi utilitatea sa soteriologică.

Conceptul de *brahman* este fundamental în gândirea indică. Semnificaţia lui este de zeu suprem, pseudo- uneori, cvasi- alteori, echivalent iudeo-creştinului *Dumnezeu*. Dorinţa – originată într-o nepotolită sete de spiritual şi în nevoia de sacru – de a evada din lumea comună, din fenomenalitate, ca şi conştiinţa că temporalitatea nu reprezintă adevăratul real şi scop al lucrurilor dau un sens străduinţei de a descifra semnificaţiile lui *brahman*, de a trece dincolo de graniţele cunoscutului cotidian, concomitent cu tendinţa de a păşi într-o realitate suprasensibilă, suficientă sieşi, transcendentă orizontului schimbărilor, numită de hinduşi *Brahman*. „*Acela care îl realizează, transcende limitele morţii*" – citează Blaga pe Rabindranath Tagore.

Brahman este descris ca *neti-neti* („*nu aşa-nu aşa*" sau „*nu acesta-nu acela*"), dar şi ca existenţă pură (*sat*), inteligenţă (*cit*) şi beatitudine (*ananda*). Brahman este spiritul absolut, realitatea supremă, unul, totul, ultimul, bunul, eternul, infinitul, dincolo de spaţiu şi de timp, de cauză şi de transformare. Esenţă pură, adevăr total, Brahman nu are niciun fel de calităţi, nu poate fi limitat prin nume sau forme; nu cunoaşte opoziţii, nici varietate internă, nu este relaţionat la nimic. Uniform în natura sa, Brahman este constant, static, perfect şi complet, aflat pretutindeni, în toate şi toate în el; Brahman este fiinţa, faptul universal al vieţii. Ca transcendenţă absolută, Brahman nu poate fi înţeles de oameni, deoarece trece de înţelegerea lor ca persoane finite; accesul la el este posibil numai pe calea revelaţiei şi prin extaz.

Iterarea caracteristicilor noţiunii de *brahman* ţine însă de sfera cunoaşterii, unde este posibilă analiza – consideră Blaga –, dar, la nivelul ultim, nu i se pot asocia niciun fel de atribute sau calităţi. Cuvântul *brahman* derivă de la rădăcin *brh-*, care înseamnă „mare" şi are o apreciabilă vechime în scrierile sanakrite, glosează Blaga.

B.C.U. "M. EMINESCU" IAŞI

Imnul Creațiunii din *Rigveda*[12] înzestrează elementul transcendent cu atribute care se exclud. Lucian Blaga reliefează întrebuințarea metaforică a acestor „antinomii" celebre în străvechiul imn indian. În textele *Brahmanas* și în *Upanișade*, apar și alte formule metafizice. Brahman reprezintă sursa lumii și scopul vieții, *„iar aceasta este beatitudinea supremă, aceasta este fericirea lui Brahman"*[13]. Cunoașterea lui alcătuiește fundamentul oricărei cunoașteri. Un faimos paradox upanișadic lansează formula *„Brahman este ceea ce este cunoscut și totodată necunoscut"*[14], într-un sens paradoxal: Brahman este necunoscut pentru cei care îl cunosc și cunoscut pentru cei ce nu-l cunosc[15]. Oamenii care îl văd pe Brahman în toate ființele, în toate lucrurile și pretutindeni sunt cei cu fața întoarsă de la această lume, oameni care astfel devin nemuritori[16].

Brahman reprezintă o noțiune religioasă ce denumește mai curând ideea de sacru decât de Dumnezeu personalizat. *Brahman* desemnează absolutul, *„spiritualitatea în sine"*, după formula gânditorului indian Șankara. Lui Brahman i se neagă orice acțiune sau mișcare, deoarece activitatea este esențialmente materială. El este divin, simplu, pur, plin și gol deopotrivă, inefabil și indicibil, fiindcă natura sa este inexprimabilă. Brahman reprezintă adevărul absolut, restul fiind o iluzie a numelor și formelor. Brahman, așa cum este prezentat de Lucian Blaga ca descris în *Vede* și *Upanișade*, este foarte asemănător cu Dumnezeu din scrierile Părinților Capadocieni[17].

Lucian Blaga precizează că există deosebiri fundamentale între doctrinele metafizice hinduse (și chiar în interiorul lor). Prima divergență notabilă este aceea din *sutre* cu privire la o formulare echivocă. Astfel, sufletul individual (*jivan*) este parte din Brahman, dar se afirmă, în același timp, că Brahman nu simte plăceri și nu cunoaște suferință, spre deosebire de sufletul individual (*jivan*). Comentând raportul dintre sufletul individual și Brahman, Blaga se oprește mai întâi la viziunea lui Șankara, pe care o înfățișează sintetic: *„...există un Brahman acategorial, adică mai presus de orice atribut și acest Brahman-Dumnezeu acategorial e tot ce există. Sufletul individual nu e decât o iluzie, un simplu reflex al lui Brahman, deci nici identic cu acesta, nici deosebit de acesta."*[18] Blaga reține de la Șankara cele două aspecte ale lui Brahman, anume Brahman determinat (*saguna*) și Brahman nedeterminat (*nirguna*). Brahman, ca spirit suprem, există deopotrivă cu și fără calificări. Separarea nu contrazice principiul unității și se

---

[12] *Rigveda* este cel mai vechi ciclu de imnuri sacre din revelația vedică, adresate zeilor și lucrărilor lor, între care se află și vestitul *Imn al Creației*, X, 129, sâmburele oricărei metafizici viitoare; *cf.* Helmuth von Glasenapp, *Les Littératures de l'Inde*, trad. de l'allemand par Robert Sailley, Paris, Payot, 1963, p. 43-50.

[13] *Cf. Taittirya Upanișad*, II, 8, *apud* Paul Deussen, *Filosofia Upanișadelor*, trad. Cornel Sterian, București, Editura Tehnică, 1994, p. 109.

[14] *Cf. Kena Upanișad*, II, 1, trad. Swami Lokeswarananda, București, Editura Ritam, 1998.

[15] *Ibid.*, 3.

[16] *Ibid.*, 5.

[17] *Cf.* Mihai D. Vasile, *The Cognition of the Noumenal Being*, în Rodica Croitoru (ed.), *The Critical Philosophy and the Function of Cognition*, Bucharest, Diogene, 1995, p. 124.

[18] Lucian Blaga, *Eonul dogmatic*, *ed. cit.*, p. 237.

desfăşoară în interiorul complexului de semnificaţii ale dumnezeirii. Blaga accentuează existenţa – în gândirea religioasă indiană – a unui Dumnezeu personal omniscient, omnipotent, cauză şi creator al lumii, numit Işvara („*Domn*") sau Saguna Brahman, simultan cu existenţa unui Dumnezeu impersonal, atotpătrunzător, independent, nelegat de vreo altă fiinţă, numit Nirguna Brahman. Dar chiar şi dualitatea *saguna-nirguna* este, în fond, o iluzie, din punctul de vedere al lui Brahman – în conformitate cu învăţătura advaitiană, nondualistă – remarcă Blaga. Brahman şi Işvara nu sunt două esenţe, ci doar aspecte ale aceleiaşi entităţi, Brahman, neexistând nicio deosebire de substanţă între ele. Lucian Blaga îl aşază pe Şankara alături de Plotin, deoarece ambii afirmă că Dumnezeu ca transcendenţă absolută este acategorial.

Tezei moniste a lui Şankara, în conformitate cu care există un Brahman nedeterminat, iar toate lucrurile concrete au un caracter „părelnic", Blaga îi opune mai multe sisteme (*darsanas*) filosofico-religioase ale altor gânditori indieni, fără însă a le detalia, iar pe unele nici nu le mai numeşte. Pe Vallabha, de exemplu, Blaga îl opune lui Şankara deoarece susţine existenţa unică a lui Brahman Saguna.

Vallabha îl defineşte pe Brahman antitetic, precizează Blaga: „*...când ca ultimă expresie abstractă a existenţei, când ca totalitate a existenţei.*"[19] Brahman are şi totodată nu are atribute; el reprezintă simbolic vasul existenţei golit de conţinut şi, totodată, vasul existenţei plin de toate faptele din lume. Peste interiorul fiinţei umane, Brahman are rolul de stăpân. Prin venerаţie, omul ajunge la Brahman cel determinat, la un Dumnezeu personal. În consecinţă, subliniază Blaga, Vallabha – fie că îşi dă seama, fie că nu – susţine caracterul dublu al lui Brahman, simultan cu şi fără atribute. Cea mai violentă reacţie din cadrul şcolii Vedanta – remarcă Blaga – a fost produsă de dualismul lui Madhva. Potrivit acestuia, Brahman este determinat (*saguna*), cauza lumii, înzestrat cu perfecţiune, mai presus de orice. Cuvintele *Vedelor* îi proclamă slava. El nu se asimilează niciodată cu sufletele individuale , cu sinele (Atman) sau cu lumea. Îndurarea lui îl salvează pe omul supus păcatului, iar eliberarea de suferinţă depinde de el, deşi omul se străduie să se purifice de pasiuni (*vairagya*) prin adoraţia (*upasana*) lui. Ca martor, credinciosul îl contemplă pe Brahman-Dumnezeu, fără a participă însă la esenţa lui Dumnezeu. Blaga consideră că viziunea lui Brahman Saguna îl apropie pe Madhva de creştinism în sens teologic, deoarece Madhva construieşte prin doctrina sa o teologie a divinităţii personale în sensul propriu al cuvântului.

Blaga conchide că inzii oferă două soluţii problemei raportului dintre sufletul individual şi Brahman, şi anume:

a) fie sufletul individual este iluzoriu (un simplu reflex al lui Brahman);

b) fie sufletul individual este şi nu este identic cu Brahman (în sens abstract – da; în sens concret – nu).

Brahman este principiul sufletului individual, care, cu cât se „descotoroseşte" de însuşirile ce ţin de aparenţă, cu atât ajunge să se identifice cu sufletul universal, cu Brahman cel ce este esenţa sa. De aceea, scopul vieţii omeneşti este sublima

[19] *Ibid.*, p. 238.

identificare, stare de fapt propovăduită de *Upanişade*, ca şi de Şankara, mai târziu şi în conformitate. În concluzie, Lucian Blaga stabileşte paradoxurile relative ale metafizicii indiene, pe baza analizei noţiunii de *brahman* cu trei denotaţii distincte: a) Brahman acategorial (Nirguna Brahman – în viziunea lui Şankara); b) Brahman simultan cu toate şi fără toate atributele (în viziunea lui Vallabha); c) Brahman cu atribute contrare (antinomii metaforice, de fapt, în viziunea lui Madhva).

Blaga conchide că exprimarea dogmatică nu i-a preocupat pe gânditorii hinduşi, neinteresaţi de alcătuirea unui sistem teologic original cu orice preţ: *„Oricât de îndrăzneţ, niciun gânditor indic nu s-a încumetat la formularea dogmatică, deşi aveau toate elementele date pentru aventura aceasta spirituală."*[20]

Analiza substratului filosofic al religiozităţii hinduse i-a permis lui Lucian Blaga să evidenţieze accentul pus pe cunoaştere ca modalitate de înălţare spirituală, preţuită la filosoful vedantin Şankara, după cum reiese din multe locuri ale operei filosofice blagiene. Şankara, ca unul dintre cei mai reprezentativi mistici ai Orientului, este un posibil motiv de inspiraţie pentru tipurile de cunoaştere distinse de Lucian Blaga în *Eonul dogmatic*. Ca şi la Blaga, cunoaşterea reprezintă elementul central al sistemului lui Şankara în care conştiinţa ultimă, unică simbolizează realitatea supremă, pe Dumnezeu (*Prajnanatma Brahman*)[21]. Cunoaşterea lui Dumnezeu nu este creată, nici produsă, ci întotdeauna manifestată, mai precis, revelată[22]. Există un adevăr empiric, perceput de conştiinţa empirică, şi un adevăr absolut, ce conţine conştiinţa identităţii lui Atman cu Brahman. Şankara disociază între o cunoaştere joasă sau inferioară (*aparavidya*) şi o cunoaştere înaltă sau superioară (*paravidya*). Prima este relativă, dar are capacitatea să conducă la înţelepciune, deşi este pluralistă, iar în raport cu planul absolut, este o cădere. În schimb, cunoaşterea înaltă este monistă, deoarece depăşeşte dualitatea mentală (*dvaita, sarva manas*). Cunoaşterea inferioară îl imaginează şi chiar îl cunoaşte pe Dumnezeu ca personal şi chiar întrupat, în chip de Işvara („*Domnul*"); ea este parte din cunoaşterea superioară, prin care se ajunge la cunoaşterea lui Brahman Nirguna, ca principiu etern şi Dumnezeu non-, supra-, trans- sau im-personal.

Se poate induce un paralelism ca o sugestie între *cunoaşterea paradisiacă* şi *aparavidya* şi între *cunoaşterea luciferică* şi *paravidya*. Opoziţia profundă între cele două tipuri de cunoaştere este exprimată, atât la Blaga, cât şi la Şankara, în plan axiologic. Ordinea este aceeaşi, în sensul că demersul epistemic porneşte de la cunoaşterea paradisiacă, respectiv de la *aparavidya*, pentru a se ajunge la cunoaşterea luciferică, respectiv la *paravidya*, într-un registru gradat de la prima la a doua cunoaştere. Există însă o diferenţă de nuanţă, anume că, în timp ce la Blaga cunoaşterea paradisiacă se fixează asupra obiectului idealizat, la Şankara *aparavidya* se pliază pe concret şi fenomenalitate utilizând intelectul. Cunoaşterea luciferică, la Blaga, se detaşează de obiect spre a se concentra asupra misterului

---

[20] *Ibid.*, p. 240.

[21] Swami Nikhilananda, *Atmabodha, Self-Knowledge*, Translated from the Sanskrit with Notes, Comments and Introduction, New York, Ramakrishna-Vivekananda Center, 1946, p. 66–68.

[22] Olivier Lacombe, *L'Absolu selon Vedanta. Les notions de Brahman et d'Atman dans les systèmes de Chankara et de Ramanoudja*, Paris, Librairie Orientale Paul Geuthner, 1937, p. 218.

care, din punct de vedere ontologic, este structural identic tainei din ortodoxie; *paravidya*, însă, se desprinde din lanțurile oricărei logici, intenționând transcenderea nu numai a intelectului sau a rațiunii, dar chiar a oricărei cunoașteri. Pe de altă parte, *paravidya*, ca și cunoașterea luciferică, implică celălalt tip de cunoaștere, *aparavidya*, respectiv paradisiacă. Despre *paravidya*, Șankara afirmă că este luminoasă, atributul predilect al cunoașterii la Blaga. De asemenea, încărcătura de sens negativ pentru cunoașterea paradisiacă și *aparavidya* și, respectiv, pozitiv pentru cunoașterea luciferică și *paravidya* constituie o altă solidaritate între sistemele metafizice ale celor doi mari filosofi.

Desigur, *fanicul* și *cripticul* din concepția lui Blaga nu pot fi transpuse cu exactitate peste noțiunile sanskrite, dar ca sens se poate spune despre cunoașterea inferioară (*aparavidya*) că este la îndemâna oricui, asemenea cunoașterii paradisiace, în timp ce cunoașterea superioară (*paravidya*) presupune eforturi îndelungate, dureroase chiar, și constante, ca și cunoașterea luciferică. Calea de a ajunge la Dumnezeu, ca și la Brahman se realizează – după cum se exprimă și Blaga – prin revelație: „*Ideea despre Dumnezeu ca ceva criptic revelat transcende palanul empiric și imaginar al cunoașterii.*"[23] Teza este valabilă și pentru gândirea lui Șankara – și prin extensie, pentru hinduism – unde calea de acces la Brahman este revelația obținută după ce omul s-a rupt, prin efort ascetic – *tapas*, tehnici *yoga* –, de lumea fenomenalității.

O altă posibilă analogie este de stabilit între *cenzura transcendentă* din sistemul lui Blaga și funcția categoriei *maya* din sistemul lui Șankara, ambele cu rolul de piedici active în aflarea adevărului.

Marele Anonim reprezintă, la Blaga, elementul metafizic central, la fel ca și Brahman în hinduismul vedantin. Lui Dumnezeu i s-au dat diverse nume, în diferitele credințe ale lumii, tot așa cum și elementul metafizic a primit numeroase denumiri, observă Blaga: „*Prin abuz metaforic, imaginația metafizică i-a zis, pe rând când `substanță`, când `eu absolut`, când `rațiune imanentă`, când `Tată extramundan`, când `Inconștient`, când `Conștiință` etc. Oricât de variate, nu există o incompatibilitate absolută între aceste nume date factorului originar.*"[24] Chiar dacă există și sunt admise pluralități de forme și de nume, chiar dacă există varii religii și credințe religioase, totuși, în cele din urmă, religia este una singură, iar Dumnezeu este unul, fiindcă întreaga multitudine de credințe religioase conduce la unitate. Nu există incompatibilitate în varietatea de nume și forme atribuite absolutului, argumentează Blaga. Singura și adevărata realitate este una, Brahman, afirmă în același spirit Șankara.

Niciunul dintre cei doi gânditori nu este preocupat de nume sau de forme, ci de idee. La Blaga, Marele Anonim este un principiu metafizic suprem (transcendență absolută), nenumit însă *Dumnezeu*, pentru a nu induce confuzia cu noțiunea strict delimitată teologic și dogmatic, autorul preferând o denumire

---

[23] Lucian Blaga, *Cunoașterea luciferică*, în Lucian Blaga, *Opere*, vol. 8, *Trilogia cunoașterii*, București, Editura Minerva, 1983, p. 404.

[24] Idem, *Censura transcendentă*, ed. cit., p. 449.

simbolică: „*Să-l denumim simplu şi cumsecade: Marele Anonim.*"[25] În hinduism, *brahman* ca nume este o formă neutră, neindividualizată, aspect la care trimite şi termenul de „anonim" al lui Blaga, astfel că este pertinentă afirmaţia că atât Şankara, cât şi Blaga vin dinspre metafizică spre mistică, în judecăţile enunţate despre Dumnezeu-Brahman.

Natura Marelui Anonim transcende „*posibilităţile cuprinderii prin raţiune*", subliniază Blaga. De asemenea, potrivit învăţăturii upanişadice, rafinată de Şankara, numai pe calea revelaţiei ajunge omul la Brahman, deoarece mijloacele raţiunii se dovedesc ineficiente şi insuficiente, fiindcă Brahman nu poate fi nici perceput, nici cunoscut, natura sa fiind inexprimabilă. Lucian Blaga îl numeşte pe Marele Anonim „*centrul creator primar*". Şankara admite existenţa unui Dumnezeu personal văzut ca principiu prim şi origine a lumii, ca atotcreator şi atotstăpânitor, numit Işvara („*Domnul*"), dar care reprezintă, în concepţia gânditorului vedantin, aspectul inferior din punct de vedere gnoseologic – dinspre om – al lui Brahman. În sine, Brahman nu numai că posedă cunoaşterea ca Işvara şi chiar cunoaşterea absolută, dar el este însăşi cunoaşterea[26]. Blaga afirmă că „*Marele Anonim e în posesia unei cunoaşteri pozitiv-adecvate şi nelimitate, ... dar care depăşeşte sferele logice ale înţelegerii*"[27]. Efortul luciferic al omului – în niciun fel păcătos, peiorativ sau damnabil, ci doar foarte dureros sau chiar tragic – se izbeşte de censura transcendentă „*deşi ea constituie de fapt o metafizică a cunoaşterii*" pe care Blaga o intenţionează „*o eventuală doctrină despre Marele Anonim*"[28]. Blaga este mai mult preocupat de doctrina despre censura transcendentă şi mai puţin de metafizica Marelui Anonim. Şankara, în schimb, pune accent mai mult pe doctrina despre Brahma (*Brahmavada*), şi mai puţin pe investigaţia despre *maya* (*mayavada*)[29].

Numit de către Blaga „*centru metafizic*", Marele Anonim este totuşi altceva decât lumea, întrucât este dincolo de lume ca o existenţă căreia i se datorează orice altă existenţă. La Şankara, Brahman reprezintă fiinţa. Unul dintre versetele din *Brahmasutra* subliniază caracterul omniscient al lui Brahman şi, îndeosebi, faptul că el este cauza lumii, dar şi a revelării *Vedelor* prin faptul că este originea tuturor fiinţelor, corporale, spirituale şi mentale. Lucian Blaga asociază Marelui Anonim atribute ca „infinit", „absolut", „atotputernic", „atotcreator", „plenitudine" etc., determinări ce corespund conceptului de *brahman* în hinduismul vedantin. Marele Anonim este „*un tot unitar de o maximă complexitate substanţială şi structurală, o*

---

[25] *Ibid.*

[26] Şankracarya, *Upadesa Sahasri*, XVII, 61, trad. rom. Florina Dobre şi Vlad Şovărel, Bucureşti, Herald, 2001, p. 121.

[27] Lucian Blaga, *Censura transcendentă*, *ed. cit.*., p. 523 *sq.*

[28] *Ibid.*, p. 539.

[29] *Maya*, cuvânt sanskrit compus din rădăcina verbală *ma-*: „a măsura, a proiecta, a produce, a creea"; şi rădăcina nominală *-ya*: elementul prin care obiectelor li se dă o formă specifică; sensul comun este de „*iluzie*", dar şi „*ceea ce produce aparenţa*"; este puterea lui Brahman care îl desemnează, îl ascunde şi îl deformează; „*conform filosofiei Advaita, este principiul imposibil de definit, cauza manifestării iluzorii a universului*" – John Grimes, *Dicţionar de filosofie indiană*, trad. Liliana Donose Samuelsson, Bucureşti, Humanitas, 1999, p. 157.

existență pe deplin autarhică, adică suficientă sieşi"[30], definiție ce include sensurile date lui *brahman* de către Şankara. Marele Anonim, ca şi Brahman, are capacitatea de a se reproduce la infinit fără a se istovi, fără ajutor din afară, fiindcă inepuizabilitatea se găseşte în natura sa.

Toate formele din lume sunt manifestări ale lui Brahman. Marele Anonim generează „*toturi divine egale cu el însuşi*"[31], generând astfel „*diferențialele divine*" – minimum substanțial – purtătoare ale unei structuri virtuale monadice sau fractali ai Marelui Anonim. Identitatea dintre parte şi întreg este un principiu formulat şi argumentat de Şankara, atunci când vorbeşte de comunitatea de destin a lui Atman cu Brahman. După Blaga, menirea omului este să urce din nou panta decadenței cosmice spre a restaura unitatea primordială prin mijlocirea stărilor de extaz – o imagine specifică hinduismului, unde unitatea supremă Brahman-Atman este o obsesie.

Există însă o diferență esențială între gândirea lui Blaga şi viziunea ascetului vedantin, anume că Blaga postulează că Marele Anonim, pentru a salva centralismul existenței sale, pune obstacole în calea omului către substanța misterului. Accesul omului la esența Marelui Anonim este îngrădită cu atenție, fiindcă altfel întregul proces ar degenera într-o anarhică descentralizare a existenței. În hinduismul şankarian, omul poate ajunge în mod real la identitatea supremă cu Brahman-Dumnezeu fără alte condiții decât respectarea principiilor vedantine şi a disciplinei psiho-mentale derivate. În sistemul lui Blaga, omul devine concurent al Marelui Anonim prin tendința imperioasă de a-l revela, față de care Marele Anonim se comportă ca un Trickster înstăpânit în Casa Domnului, astfel că aspirației omului de a deveni Dumnezeu Marele Anonim îi răspunde punându-i piedici, ispitindu-l, fascinându-l cu iluzii ale esenței sale pentru a-şi salva centralismul existențial, oferindu-i „*revelații disimulatoare*" cu metodele specifice unei censuri: „*De vreme ce censura aceasta îşi are centrul inițiator dincolo de orizontul nostru cromo-spațial, o numim «censură transcendentă».*"[32] Astfel este împiedicată orice cunoaştere individuată absolută. Censura transcendentă este aplicată de către Marele Anonim ființei umane şi întipărită structural cunoaşterii individuale în toate modurile ei, în condiția actuală, pentru a „*apăra misterele existențiale de a fi cunoscute de altcineva decât de sine însuşi*"[33].

În hinduismul lui Şankara, prin *maya* este înfățişat Brahman într-o proiecție iluzorie a lumii în care nemăsurabilul Brahman apare ca măsurat. Fenomenologia *mayei* ar consta în incognoscibilitatea relativă a miracolului, în „*camuflarea sacrului în profan*" conform lui Eliade[34]. Nu există mântuire în *maya*, după cum nu există libertate „dincoace" de censura transcendentă. Suprema libertate spirituală este „dincolo" de ea, în Marele Anonim, după cum eliberarea absolută se obține în

---

[30] Lucian Blaga, *Diferențialele divine*, în *Opere*, vol. 11, Bucureşti, Editura Minerva, 1988, p. 67.

[31] *Ibid.*, p. 69.

[32] Lucian Blaga, *Censura transcendentă*, *ed. cit.*, p. 451.

[33] *Ibid.*, 452.

[34] Mircea Eliade, *Sacrul şi profanul*, ed. a II-a, trad. Brânduşa Prelipceanu, Bucureşti, Humanitas, 2000, p. 137.

Brahman. *Maya* nu face parte din ființa lui Brahman, ci este o vrajă produsă de Brahman prin mijloace magice, este magia sau beatitudinea ființei lui Brahman, și este exterioară ființei lui Brahman după cum censura transcendentă este exterioară Marelui Anonim. *Maya* – ca și censura transcendentă în raport cu Marele Anonim – nu afectează în niciun fel nici libertatea, nici integritatea lui Brahman, deși este sădită în natura ei tendința de a întuneca și oculta spiritul. Așa cum *maya* este condiționată de Brahman, la fel censura transcendentă depinde de Marele Anonim, ambele fiind piedici, obstrucții, văluri în calea omului în drumul spre absolut. În acest scop, *maya* îmbracă forma neștiinței, a ignoranței (*avidya*) care tulbură vederea esenței supreme, iar censura transcendentă ia forma nedesăvârșirii cunoașterii, a revelațiilor disimulatoare.

În afara imperiului *mayei* se află numai Brahman, asemenea Marelui Anonim asupra căruia nu acționează censura transcendentă. *Maya*, ca și censura transcendentă, este simultan pozitivă și negativă prin faptul că atrage și în același timp alterează cunoașterea. Caracterul ei pozitiv ține de natura ei de potență virtuală, de energie a manifestării, de *Șakti*[35] a lui Işvara, ca putere creatoare de cosmos aflată la baza lumii. *Maya* ca *șakti* – în *Purane*, Șakti este soața lui Șiva ca potență volitivă, aspectul lui dinamic, iar în tantrism este zeița supremă – este forța misteroasă (*acintya*), cauzală (*karana*) și naturală (*sahaja*), produsă (*adheya*) de Brahman prin cuvânt (*pada*), prezentă în toate ființele umane sub forma potențialului de energie latentă (*kundalini-șakti*). Caracterul negativ al *mayei* ține de identitatea ei cu ignoranța (*avidya*) și o apropie de sensul conceptului *censură transcendentă*, ca obstacol în calea cunoașterii.

Intervine însă o diferență esențială între *maya* și censura transcendentă: *maya* poate fi depășită prin cunoaștere superioară (*paravidya*), censura transcendentă, nicicum și niciodată.

Însă, atât la Blaga cât și la Șankara, accentul nu este pus pe censura transcendentă sau pe *maya*, ci pe relația cu Marele Anonim, respectiv cu Brahman. *Maya* iese din Brahman și dispare în Brahman pentru toate ființele, pe când Marele Anonim creează censura transcendentă (cel puțin sau numai) în raport cu omul, fără a o mai retrage vreodată, ci doar glisând-o. Censura este transcendentă condiției umane, pe când *maya* este imanentă, dar dobândește și sensul de cale de la lume la Brahman, deopotrivă dezvăluire și obstacol, discurs, cuvânt și limbaj despre Brahman, care, prin chiar faptul desemnării, îl manifestă și îl ocultează pe Brahman. Censura transcendentă are funcție pozitivă numai față de Marele Anonim căruia îi protejează misterul existențial de orice atingere umană care ar afecta echilibrul universal.

Într-un paragraf magistral din *Censura transcendentă*, numit metaforic *Ontologia censurii*, Blaga afirmă apoftegmatic că adevărurile își au obârșia în perfecțiunea lui Dumnezeu, iar erorile în imperfecțiunea umană[36], și continuă cu distincția dintre cunoașterea individuată și cunoașterea divină, între care există o

[35] Sarvepalli Radhakrishnan and Charles A. Moore, (eds.), *Indian Philosophy*, fifth impression, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1973, p. 530.

[36] Lucian Blaga, *Censura transcendentă*, *ed. cit.*, p. 471.

permanentă trecere, dar numai de la divin la uman, fiindcă censura transcendentă obturează cunoaşterea desăvârşită a Marelui Anonim. Censura transcendentă are o singură fisură sau fantă, anume, după expresia lui Blaga, *„ideea de mister e singura idee care sparge, sau mai bine zis trece frontul censurii transcendente"*[37]. Marele Anonim a pus în om *„îndemnul irevocabil spre adevăr, îndemn întemeiat în însăşi natura cunoaşterii, dar prin censura-i transcendentă ni-l refuză. Suntem categoric îndemnaţi spre – şi categoric opriţi de la unul şi acelaşi lucru. Ce rost are aşezarea noastră între prietenii acestui imperativ şi frânele acestui refuz – e greu de spus."*[38]

Omul tinde spre Marele Anonim, dar censura transcendentă îi stăvileşte avântul. În viziunea hindusă a lui Şankara, omul se găseşte premanent între Brahman şi *maya*, înlănţuit de *maya* în drumul spre absolut, cu precizarea că hindusul poate depăşi „viclenia" *mayei* şi se poate contopi cu Brahman. Diferenţa capitală dintre gândirea indiană şi concepţia lui Lucian Blaga este diferenţa dintre o gândire mistică şi una filosofică.

Rămâne un demers deschis ca o continuă seducţie a transcendenţei, în raport cu care *metafizicianul, filosoful religios* şi *teologul* reprezintă tipuri deosebite de gânditori. *Teologul* se poziţionează în afara „cercului vicios" al filosofiei; el subordonează raţiunea supraraţionalului asumat prin credinţă, mişcându-se acoperit cu liniile de forţă ale tradiţiei dogmatice, dincolo de orice ipoteză asupra autonomiei gândului. *Filosoful religios*, tributar raţiunii, asumă un absolut revelat, faţă de care se mişcă liber, formulând uneori hermeneutici paralele. *Metafizicianul* propune un discurs radical, care măsoară raţional absolutul, cu scopul precis formulat de a se delimita de religie în demersurile sale, până la a o pune în paranteze. În peisajul filosofic românesc, Dumitru Staniloae a reprezentat tipul *teologului*, Nae Ionescu – tipul *filosofului religios*, iar Lucian Blaga – tipul *metafizicianului*. De aceea, ei – şi cei asemenea lor – trebuie judecaţi cu măsuri deosebite. *Trilogia cunoaşterii* ca epopee a transcendenţei sfârşeşte sub soarele din afara peşterii platoniciene, pentru intelectualul român – filosof sau teolog – care a încercat să se acomodeze temperaturilor sublunare potrivnice, şi s-a încăpăţânat în capsula cunoaşterii să supravieţuiască unor proiecte catastrofice care s-au dovedit fundături ale istoriei. Sub un nume generic sunt cuprinse personalităţi majore ale inteligentsiei româneşti, din teritoriul românesc istoric sau din diaspora, dintre care unora li se cuvine cel puţin o monografie singulară, datorită seducţiei absolutului.

---

[37] Lucian Blaga, *ibid.*, p. 491.
[38] *Ibid.*, p. 542.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

RESEMNIFICĂRI CONCEPTUALE ÎN FILOSOFIA LUI ŞTEFAN LUPAŞCU

MARIA MICHIDUŢĂ

Filosofia gânditorului francez de origine română, Ştefan Lupaşcu, este destul de puţin cunoscută la noi, deşi acesta a elaborat o concepţie originală, bine articulată, care, aşa cum îi place autorului ei să spună, nu este o extrapolare a ştiinţei, însă ştiinţa îi ilustrează şi confirmă principiile, validându-le viabilitatea.

Am putea invoca două cauze pentru a explica „vălul de ignoranţă" ce îi acoperă pe români atunci când este vorba de Ştefan Lupaşcu. În primul rând, acesta a trăit de la vârsta de 16 ani în Franţa, unde s-a format ca filosof, toate lucrările sale fiind scrise în limba franceză; în al doilea rând, în perioada celor cinci decenii de comunism din România, în care filosofia devenise un fel de slujnică a ideologiei marxist-leniniste, nu s-a acordat aproape nicio atenţie unei opere a cărei receptare presupunea o vastă cultură ştiinţifică.

Ineditul operei lupasciene a făcut ca, nici în Franţa, aceasta să nu se bucure un timp de recunoaştere academică. Constantin Noica, unul dintre filosofii români care a apreciat încă de la început noutatea şi anvergura gândirii lupasciene, („...viziunea lui Lupaşcu nu seamănă cu aproape nimic din ce se face în rest"[1]), remarca şi explica în acelaşi timp, reticenţa manifestată de mediul academic francez faţă de ideile lui Ştefan Lupaşcu: „În timp ce cultura de specialitate, ca orice cultură oficială, a manifestat rezerve faţă de o operă ce posedă, în felul ei, un caracter revoluţionar pentru gândirea prea specializată de astăzi, la început câteva personalităţi excepţionale, acum cercuri tot mai largi de biologi, medici, fizicieni, dar şi de poeţi, pictori şi muzicieni invocă deschis concepţiile lui Lupaşcu, în particular, deosebit de sugestiva sa *Logică a contradicţiei*."[2]

Într-o epocă în care ştiinţa răsturna toate paradigmele trecutului, filosofia părea cuprinsă de astenie, iar filosofii dezorientaţi: pe de-o parte se aflau încă „în puterea metafizică a logicii aristotelice", promovând o ontologie în care fiinţa era caracterizată de identitate, noncontradicţie şi imuabilitate, iar pe de alta erau asaltaţi de un imens volum de date ştiinţifice care nu mai „ascultau" de logica clasică. Solidaritatea dintre ştiinţă şi filosofie în general, dintre ştiinţă şi logică în particular părea pierdută. Filosofia însăşi începea să se „specializeze" în analiza diverselor „probleme filosofice", parcă uitând că „problema" ei este „lumea ca tot". În această stare de dezorientare, Lupaşcu are îndrăzneala de a repune în mod

---

[1] Constantin Noica, *Logicieni şi filosofi contemporani, Ştefan Lupaşcu*, Bucureşti, Centrul de Informare şi Documentare în Ştiinţele Sociale şi Politice, 1973, p. 20.

[2] *Ibidem*, p. 6.

provocator problema ontologică: „Şi dacă universul este contradictoriu?"[3], plasând sub semnul întrebării atât ontologia, cât şi logica tradiţionale, arătând că acestea nu pot fi abordate separat şi aducând în atenţie ceea ce am putea numi o „onto-logică", o viziune holist-contextualistă, centrată pe valorizarea contradicţiei ca principiu structurant al realităţii.

Având drept punct de plecare o „profundă şi originală intuiţie asupra realităţii contradicţiei"[4], considerată de Benjamin Fondane comparabilă, ca valoare euristică, cu intuiţia bergsoniană a duratei sau cu cea carteziană a lui *cogito ergo sum*, filosofia lupasciană se află, din punct de vedere terminologic, într-o situaţie similară cu cea a mecanicii cuantice, ai cărei autori s-au văzut obligaţi să construiască o teorie non-clasică folosindu-se de conceptele fizicii clasice. Fără a inventa concepte, Lupaşcu revalorizează şi resemnifică termeni filosofici consacraţi: contradicţie, dualism, antagonism, existenţă, energie, sistem, fiinţă, potenţialitate etc., realizând o profundă deconstrucţie-reconstrucţie filosofică ce îşi extrage seva din ceea ce filosoful în discuţie consideră a fi *principiul antagonismului*, relevat de ştiinţă, dar nu „dedus" din aceasta: „Un fenomen, un element, un eveniment oarecare cu caracter logic este, prin constituţia sa dualistică şi contradictorie, un dinamism, implicând *prin aceasta* un dinamism contradictoriu, structural şi funcţional contradictoriu, încât orice actualizare dinamică implică o potenţializare dinamică contradictorie şi orice nonactualizare-nonpotenţializare, o nonactualizare-nonpotenţializare contradictorie."[5]

Conştientizând toate problemele cu care s-au confruntat filosofiile dualiste de până la el, Lupaşcu ne propune un *dualism explicit antagonist* (detaşându-se astfel de paralelismul cartezian), ai cărui termeni au aceeaşi natură (doar astfel interacţiunea lor este posibilă) şi al căror conflict etern îi permite să nu plece de la şi să nu ajungă – implicit sau explicit – la monism.

Esenţiali în înţelegerea dialecticii dualismului lupascian sunt termenii „extensitate" şi „intensitate", ambii derivaţi din latinescul *tendere*, care înseamnă a întinde, şi prefixele *ex*, respectiv *in*, unul trimiţându-ne în afară, iar celălalt înăuntru. Cei doi termeni vor desemna astfel două realităţi a căror opoziţie este posibilă tocmai în virtutea faptului că ele interacţionează, că se află într-o relaţie dialectică, două realităţi legate tocmai prin conflictul despre care se crede, de regulă, că ar trebui să le separe.

Este ca atunci când doi oameni trag de capetele opuse ale unei frânghii: amândoi acţionează pe aceeaşi direcţie, dar în sensuri contrare. Fiecare „întinde" frânghia într-un sens opus faţă de cel în care o „întinde" celălalt, iar frânghia rămâne întinsă tocmai pentru că acţiunii unuia i se opune acţiunea celuilalt. Dacă unul dintre cei doi oameni nu mai trage de frânghie, aceasta nu mai poate fi „întinsă", acest concept nu i se mai poate aplica. Întinderea, în acest caz, este

---

[3] Ştefan Lupaşcu, *Logică şi contradicţie* (traducere de Vasile Sporici), Iaşi, Editura „Ştefan Lupaşcu", 2005, p. 12.

[4] Benjamin Fondane, *Fiinţa şi cunoaşterea. Încercare asupra lui Lupaşcu* (prezentat de Michael Finkenthal; traducere, note şi postfaţă de Vasile Sporici), Iaşi, Editura „Ştefan Lupaşcu", 2000, p. 26.

[5] Ştefan Lupaşcu, *Principiul antagonismului şi logica energiei* (traducere, note şi postfaţă de Vasile Sporici), Iaşi, Editura „Ştefan Lupaşcu", 2000, p. 14.

inseparabil legată de *tensiune*, iar aceasta la rândul ei presupune opoziția. O acțiune căreia nu i s-ar opune nimic ar avea drept rezultat o inerție totală, adică absența oricărei schimbări (potrivit principiului inerției, un corp își *păstrează starea* de repaus sau de mișcare rectilinie și uniformă atât timp cât asupra lui nu acționează un alt corp care *să-i schimbe* această stare). Or, cuvântul stare ne trimite la static, iar pentru Lupașcu acesta exclude opoziția, întrucât între „statisme" nu există niciun fel de interacțiune. Schimbarea presupune *tensiunea*, iar aceasta este posibilă ca urmare a unor acțiuni în sensuri opuse, adică în extensiune și în intensiune.

Extensiunea înseamnă *întinderea* lui „același" în afara lui, asupra altor entități: „Expresiile: extinderea unei afaceri, a unei societăți etc., prin extindere, presupun noțiunea de prelungire a aceluiași lucru, de aplicare a unei considerații, a unui gen, la lucruri noi. Este vorba de o mișcare, de o tendință de identificare, de dezvoltare sintetică a identității care se raportează la aceste simboluri verbale."[6] Avem în acest caz de-a face cu o mișcare centrifugă în care Unul, identitatea, invariantul încearcă să unifice, să cuprindă într-un tot sintetic diversitatea.

În schimb, intensiunea este o „întindere în", o mișcare centripetă: „Termenul intensitate, adjectivul intensiv, verbul a intensifica, se raportează, din contră, la ceva interior și implică în același timp [...] eterogenitatea, succesiunea, o schimbare ce merge din afară înăuntru."[7] Lupașcu ilustrează semnificația conceptului de intensitate, în termeni oarecum bergsonieni: „Când spun că un sunet este intens, mai puțin intens, foarte intens, mă gândesc la o caracteristică a acestui sunet în sine, mă gândesc chiar la un «întins în», *in tensus*, la o evoluție a eterogenizării care se raportează la el; sunetul care se transformă în sine, care se modifică în calitate de sunet; diferențierea este ca să zicem așa centripetă, întoarsă spre interioritatea acestui sunet."[8] Și totuși, Bergson, ca și ceilalți filosofi care, dintr-o anumită perspectivă, s-au considerat sau au fost considerați dualiști, fie au evitat conflictul dintre cele două principii puse ca *ajrchv*, menținându-le într-un paralelism strict, fie au glisat spre monism (prin subordonarea unuia dintre cele două principii față de celălalt, sau prin „sinteza" acestora). Ca regulă generală, consideră Lupașcu, „toate dezbaterile gândirii umane, speculative sau practice, se învârtesc în jurul acestei probleme, a triumfului, pe căi permise sau posibile, al extensității asupra intensității sau viceversa, și al justificării existenței principiale a uneia și existenței iluzorii sau trecătoare a celeilalte, cu scopul de a evita conflictul pe care îl conțin și prin care ele există, sunt ceea ce sunt"[9]. Dualismul antagonist, ca principiu structurant al filosofiei lupasciene, delimitat de conceptele comlementar-contradictorii de extensitate și intensitate, are câteva trăsături ce merită subliniate.

În primul rând, pentru Lupașcu dualismul nu are loc între entități de naturi diferite, date odată pentru totdeauna, pentru că acestea, fiind diferite, se ignoră, nu se opun. Nu există o opoziție statică, ci doar o non-interacțiune, o indiferență ontologică. Nu poate fi vorba, de exemplu, de opoziție între omogen și eterogen

---

[6] Stéphane Lupasco, *Du devenir logique et de l'afectivité*, vol. I, *Le dualisme antagoniste*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1973, p. 19.

[7] *Ibidem*.

[8] *Ibidem*.

[9] *Ibidem*, p. 31.

văzute ca entităţi imuabile, ci între diferenţiere şi omogenizare, pe de-o parte, între eterogenizare şi identificare, pe de altă parte, privite ca procese.

În al doilea rând, dualismul nu are loc între contrarii, ci între contradictorii. Contradictoriile nu sunt statice pentru că, nu poate exista nici actualizare şi nici potenţializare absolută. Contradicţia se manifestă între dinamisme, între actualizare şi potenţializare, între omogenizare şi eterogenizare etc., iar nu între actual şi potenţial, între omogen şi eterogen etc., căci acestea din urmă sunt, ca şi logica clasică ce le explică, cazuri particulare şi ideale, polare şi imposibile ale unei logici dinamice a contradictoriului, respectiv ale unei metafizici a potenţialităţii în care nu mai avem de-a face cu un salt inexplicabil de la neant la fiinţă şi reciproc.

În al treilea rând, contradicţia lupasciană nu se află în căutarea „unui al treilea termen hegelian"; „sinteza" nu există decât ca termen opoziţional al analizei, războiul este continuu, nu caută şi nici nu poate căuta pacea. Lupaşcu insistă în nenumărate rânduri asupra ideii că dialectica sa „este nouă şi nehegeliană printr-un lucru: ea se dovedeşte a fi în funcţie de doi termeni antitetici, care sunt *dinamisme* contradictorii, neavând niciodată posibilitatea, nici experimental, nici teoretic, de a se contopi în crearea unui al treilea termen sintetic, şi se dezvoltă sub forma a trei dialectici particulare, posibile şi reale, conform căreia unul din dinamismele sale îl domină pe celălalt, sau nici unul, nici altul nu poate prevala. Ca atare, ca dinamisme, aceste elemente antitetice posedă într-adevăr proprietatea – parte integrantă a înseşi noţiunii de dinamism – de actualizare şi de potenţializare: legate prin contradicţie, cele două dinamisme nu sunt niciodată duse până la capăt, nu sunt riguros actualizate; deci nu se pot desface unul de altul pentru a elabora vreodată un monism sau un paralelism riguros non-contradictoriu, nici nu se pot contopi în vestita împăcare hegeliană, pentru că unul acţionează şi nu poate decât să acţioneze asupra celuilalt, potenţializându-l, mai mult sau mai puţin, prin actualizarea sa relativă, sau respingându-se reciproc, pentru că ele există şi se definesc mereu unul prin mijlocirea celuilalt."[10]

Rămâne însă o problemă: contradicţia fiind ireconciliabilă, putem înţelege şi explica în mod adecvat schimbarea; dar, dacă totul este schimbător, atunci mai poate exista „ceva", obiect al cunoaşterii noastre? Căci, aşa cum spune Platon în *Parmenide*, „dacă nu va institui o formă a fiecărui unu în parte, el nu va mai avea încotro să-şi îndrepte gândirea, întrucât n-a lăsat loc pentru existenţa unei idei statornic aceeaşi în cazul fiecărui lucru din rândul celor în fiinţă, iar astfel îşi va vedea spulberată în întregime facultatea cercetării raţionale."[11] Aceasta este problema cu care se confruntă orice dialectică în plan ontologic şi gnoseologic, pentru că dacă *panta rhei*, dacă nimic nu *este*, ci totul *devine*, atunci ce mai poate constitui *obiectul* şi, de ce nu, *subiectul* cunoaşterii? Pentru Lupaşcu, cea care se schimbă continuu nu mai este materia în sensul clasic de *res extensa*, ci *energia*, îmbogăţită cu semnificaţiile pe care i le-a adus fizica secolului al XX-lea, cu precădere teoria relativităţii, în lumina căreia opoziţia materie, energie nu mai este

[10] Ştefan Lupaşcu, *Principiul antagonismului şi logica energiei*, p. 7.

[11] Platon, *Parmenide* (traducere de Sorin Vieru), în Platon, *Opere*, vol. VI, (ediţie îngrijită de Constantin Noica şi Petru Creţia), Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1989, 135 c.

una absolută, ci relativă şi dinamică, transformarea lor reciprocă fiind nu doar teoretic privită ca posibilă, ci şi observată în situaţii reale (fisiune şi fuziune nucleară); totul este deci energie aflată într-un proces continuu de sistemogeneză, materia (trei materii, de fapt) reprezentând echilibrul (simetric sau disimetric) în care se află la un moment dat dinamismele opoziţionale pe care în mod impropriu le numim „termeni" (căci cuvântul „imobilizează") opoziţionali.

Subiectul cunoaşterii, la rândul său, există tocmai pentru că este de *aceeaşi natură* cu obiectul cunoaşterii. Vechea iluzie a separării totale subi cuantică, în care subiectul şi obiectul se perturbă reciproc, în care interacţiunea lor nu ect-obiect, care făcea posibilă „cunoaşterea obiectivă" era de altfel spulberată de mecanica ce nu mai poate fi neglijată şi doar o abordare de tip holist părea să aibă sorţi de izbândă.

Distincţia clasică subiect-obiect nu mai este cea dintre două absoluturi. Cunoaşterea „obiectivă" absolută, în care eroarea este „accidentală", iar acţiunea „perturbatoare" a subiectului asupra obiectului cercetat este, cel puţin teoretic, eliminabilă, se dovedeşte a fi imposibilă. Două naturi considerate diferite şi simultan actuale în mod absolut nu interacţionează, îşi sunt indiferente, nu se pot cunoaşte reciproc. În concepţia lui Lupaşcu, ceea ce face posibilă cunoaşterea este tocmai legătura (nu ruptura) de contradicţie dintre subiect şi obiect.

Noi avem acces la diversitatea actuală a lucrurilor, nu la identitatea, permanenţa şi invarianţa lor. Actualul divers ce intră în câmpul subiectivităţii noastre este însă legat printr-un dualism antagonist de un virtual, acela al identităţii, permanenţei etc. „Călimara, arborele şi strada pe care le percep dau la iveală o permanenţă şi o identitate încă mai virtuale, întrucât, în afara conştiinţei mele perceptive, ele nu se actualizează decât într-o manieră care transcende mereu şi în mod esenţial finitul."[12] În aceste condiţii, a face din ceva *obiect* al cunoaşterii înseamnă a-l virtualiza: „dacă în orice cunoaştere trebuie un subiect şi un obiect [...], subiectul va fi actualizarea, «trăitul», datul numit *concret*, sau faptul, iar obiectul, exterioritatea virtualizantă, sau virtualitatea exteriorizantă, «teoreticul», datul numit *abstract* sau *intelectual*, respectiv «ideea»."[13] Nu orice virtualităţi pot fi cunoscute, ci doar acelea care se actualizează (ca eterogenităţi) în experienţa noastră sensibilă. În termeni kantieni, cunoaşterea este, deci, rezervată, şi pentru Lupaşcu, lumii fenomenale.

Putem cunoaşte ceea ce se poate *obiectiva* (poate deveni obiect pentru noi), adică se poate potenţializa în raport cu noi ca subiecţi cunoscători. Ceea ce se *subiectivează*, ceea ce devine actual scapă cunoaşterii (fără a deveni însă lucru în sine, căci actualizarea sa nu este absolută). Nu putem cunoaşte diversitatea, eterogenitatea, pentru că ea este *actuală*. Un subiect – iar a fi subiect înseamnă a fi actual, în concepţia lui Lupaşcu – nu poate cunoaşte o realitate care este actuală pentru el, căci dacă două realităţi nu sunt legate prin contradicţie ele se ignoră, nu interacţionează, deci nu se pot cunoaşte. Diversitatea lumii sensibile constituie pentru subiectul cunoscător un obiect al „necunoaşterii". Însă actualizarea realităţii sensibile (care nu este niciodată absolută, ca în filosofiile tradiţionale aflate sub dominaţia metafizică şi metalogică a lui Aristotel) presupune virtualizarea unei

[12] Ştefan Lupaşcu, *Logică şi contradicţie*, p. 46.
[13] *Ibidem*, p. 52.

realităţi ideatice contradictorii. Astfel, Lupaşcu ajunge la „Idee", cea care are identitate, permanenţă etc. Dualismul antagonist lupascian are în acest sens ceva platonician. La Platon, lumea sensibilă „amintea" subiectului de cea suprasensibilă. Numai că cele două lumi nu aveau acelaşi statut ontologic şi (implicit) epistemologic. Lumea ideilor era cea „reală" fiind obiectul veritabilei cunoaşteri, în timp ce lumea sensibilă era degradată la statutul de aparenţă, fiind obiect al „opiniei", al părerii. Pentru Lupaşcu, ambele „lumi" sunt la fel de „reale", fiind legate printr-un dualism antagonist. Fiecare, în măsura în care se virtualizează, poate fi cunoscută, dar nu direct, ci prin intermediul celeilalte lumi. Există deci, pe de-o parte, un adevăr al identităţii şi unul al diversităţii, iar pe de altă parte, un fals, dat de situaţia în care niciuna dintre cele două lumi nu se potenţializează spre a putea deveni „obiect" al cunoaşterii, subiectul şi obiectul fiind într-o stare de semiactualizare-semipotenţializare.

În sensul dat de Lupaşcu cunoaşterii, aceasta nu se mai poate baza pe logica clasică, de factură aristotelică. Ca *organon* al cunoaşterii, logica însăşi trebuie să sufere nu o inovare, ci o schimbare de paradigmă, să devină o „logică dinamică a contradictoriului", care să nu mai opereze cu un „da" şi un „nu" absolute şi statice.

Dacă actualizarea şi potenţializarea nu pot fi absolute, atunci logica clasică (aparent bivalentă, dar în realitate monovalentă, pentru că ea admite doar adevărul, actualul absolut), cu binecunoscutele ei principii (al identităţii, al non-contradicţiei şi al terţului exclus), o logică a „saltului", greu de explicat, de la potenţă la act, trebuie înlocuită cu o logică în care:

1. Non-identitatea are acelaşi statut ca şi identitatea: A = non-A este la fel de raţional ca şi A = A. Pentru Lupaşcu, raţionalitatea nu s-ar putea opune iraţionalităţii dacă ar avea o natură diferită de aceasta; conflictul nu are loc, deci, între raţionalitate şi iraţionalitate, ci între „două raţionalităţi antagoniste"[14]: o raţionalitate pozitivă (cea a lui A = A) şi una negativă (cea a lui A = non-A, sau ceea ce noi numim iraţionalitate): „Când înţelegerea se afirmă sau se neagă pe sine, ea rămâne la fel de raţională în cele două acte logice inverse unul faţă de celălalt; în această privinţă viaţa sa, ca să zicem aşa, şi moartea sa, adevărul şi eroarea, A este A şi A este non-A, sunt dinamisme de aceeaşi natură existenţială. Deci, atât cât unul se afirmă şi celălalt se neagă, acestea sunt raţionalităţi pozitive şi negative, însă raţionalităţi."[15] Coexistenţei, niciodată posibilă în act, dintre cele două raţionalităţi Lupaşcu îi rezervă termenul de „araţionalitate": „Această iraţionalitate, pe care am putea-o numi mai degrabă araţionalitate pentru a păstra termenul de iraţionalitate pentru raţionalitatea negativă A este non-A, deşi totdeauna virtuală, este cu siguranţă sursa însăşi a celor doi factori logici antagonişti. Inhibându-se reciproc, ei nu există şi nu pot exista decât unul în raport cu altul."[16]

2. Non-contradicţia care submina orice dualism veritabil (adică antagonist) – obligându-l să ia forma unui paralelism greu de susţinut (ca la Platon sau la Descartes) sau să tânjească după un monism simplificator – trebuie să lase locul unei contradicţii cu adevărat dialectice, care nu mai are doar valoare instrumentală,

---

[14] Stéphane Lupasco, *Du devenir logique et de l'afectivité*, vol. I, p. 40.
[15] *Ibidem.*
[16] *Ibidem.*

nu mai este provizorie (teza şi antiteza nu mai sunt doar repere tranzitorii ce urmează a fi „depăşite" de o sinteză „superioară", dedublări ale Unu-lui etc.), ci eternă şi insolubilă.

3. Şi pentru ca logica să nu mai lase nimic în afara ei, pentru a putea da cu adevărat seamă de complexitatea fiinţei, trebuia să depăşească acel „ori, ori" simplificator şi simplist al logicii clasice şi să accepte un „şi, şi" pe care ştiinţa secolului al XX-lea îl făcea din ce în ce mai evident. Principiul terţului inclus, cel mai discutat şi mai greu de admis din filosofia lui Lupaşcu, este cel prin care gândirea se eliberează definitiv de „puterea metafizică a lui Aristotel"[17].

Practic, pentru ca dualismul să fie unul veritabil care să se poată susţine singur, fără să mai caute în mod explicit sau implicit un monism prin care să se justifice, pentru ca să se elibereze de complexul de inferioritate pe care îl avea în raport cu filosofiile moniste era necesar ca acesta să îşi asume contradicţia ca principiu structurant al existenţei, să îi acorde acesteia un „drept de cetate"[18] fundamental. În acest fel, privilegiind „eterogenitatea şi diferenţa ca forţe eliberatoare în redefinirea discursului cultural"[19], Ştefan Lupaşcu se înscrie în paradigma filosofică postmodernă, caracterizată de fragmentare, indeterminare şi o „imensă neîncredere în toate discursurile universale şi totalizatoare"[20].

Pe aceeaşi direcţie postmodernă a fluidizării existenţei se înscrie şi resemnificarea conceptuală a *potenţialităţii*, termen pe care secolul al XX-lea îl readuce în prim-planul gândirii ştiinţifice şi filosofice, conferindu-i din ce în ce mai multă „realitate". Conceptul de potenţialitate joacă un rol major în filosofia lui Ştefan Lupaşcu, apărând încă de la început în lucrările acestuia alături de termeni precum energie, antagonism, contradicţie, sistem, de care este legat în mod indisolubil. Însă abia în 1967 acesta îi consacră un studiu de sine stătător – *Remarques sur la notion de potentialité* – pe care îl publică în volumul *Qu'est-ce qu'une structure*. Aici el explică de ce a ales să utilizeze în lucrările sale termeni ca potenţialitate, potenţial, potenţializare etc. în locul altora precum posibilitate, virtualitate etc. „Dacă i-am ales şi voi continua să mă folosesc de ei, este pentru că aceştia îmbrăţişează şi semnifică, mai bine ca toţi ceilalţi, anumite aspecte fundamentale ale fenomenelor, experienţelor şi experimentelor, ale diferitelor mecanisme care fac obiectul investigaţiilor noastre, aspecte fundamentale care rămân, fără ei, nu doar inexplicate şi inexplicabile, ci ignorate, neexplicite şi neexplicitabile, scăpând oricărei posibilităţi de a fi captate de inteligenţă."[21]

Alegerea sa este amplu motivată şi argumentată în lucrarea menţionată.

În primul rând aceşti termeni au o utilizare curentă în domenii ştiinţifice precum fizica sau biologia: energie potenţială, potenţial electric, potenţial de membrană, potenţial embriologic, antigen potenţial etc. Răspunzând criticilor

---

[17] Ştefan Lupaşcu, *Principiul antagonismului şi logica energiei*, p. 13.

[18] Ştefan Lupaşcu, *Experienţa microfizică şi gândirea umană*, (traducere, studiu introductiv şi note de Vasile Tonoiu; postfaţă de Basarab Nicolescu), Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1992, p. 30.

[19] Angela Botez, *Postmodernismul în filosofie*, Bucureşti, Editura Floare albastră, 2005, pp. 25–26.

[20] *Ibidem*.

[21] Stéphane Lupasco, *Qu'est-ce qu'une structure*, Paris, Ed. Christian Burgois, 1967, p. 46.

aduse în special de biochimistul Ernest Kahane care vedea în potențialitate (așa cum era utilizat acest termen de către Ștefan Lupașcu în *L'Énergie et la matière vivante*[22]) „un concept susceptibil de interpretare metafizică"[23], ce „nu ne poate conduce la nicio observație, la nicio experiență concretă"[24], și care se întreba „de ce să împodobim ignoranța noastră cu numele de potențialitate"[25], Lupașcu arată că un concept fizic considerat abstract are, de regulă, pentru cel care îl utilizează, o semnificație concretă; conceptul de potențial electric, de pildă, are o semnificație destul de concretă pentru un electrician; în niciun caz conceptul respectiv nu poate fi catalogat drept metafizic. Analog, concepte precum spațiul neeuclidian sau spațiul n-dimensional în care evoluează unda de probabilitate denotă entități la fel de reale ca și spațiul cu trei dimensiuni, numit concret, în care se desfășoară percepțiile noastre. De fapt, Lupașcu ne sugerează un fapt incontestabil azi, acela că știința a intrat, începând cu fizica secolului al XX-lea, într-o nouă eră, aceea în care se admite că realitatea are aspecte ce nu sunt accesibile simțurilor noastre. Perioada inaugurată în cunoaștere de empiriștii englezi care, împreună cu John Locke, considerau că *nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu* sau, mai mult, ajungând la solipsismul de tip berkeleyan, că *esse est percipi*, era pe cale să se încheie. Realitatea depășește cu mult spațiul nostru perceptiv. Mecanica cuantică ne-a obligat să resemnificăm termeni precum „concret" sau „realitate". „Întreaga microfizică, afirmă Lupașcu, este alcătuită din noțiuni experimentale al căror conținut este invizibil și *impalpabil*. [...] Putem vedea și palpa un foton, un electron, un proton, un atom chiar?"[26] În fizica cuantică se operează cu noțiuni ce desemnează entități care nu pot fi percepute (chiar și în binecunoscuta cameră Wilson ceea ce vizualizăm sunt traiectoriile particulelor încărcate ce ionizează moleculele de care se ciocnesc, iar nu particulele ca atare), dar aceasta nu ne determină să considerăm aceste entități drept „metafizice".

În al doilea rând, Lupașcu ne atrage atenția că în mod frecvent nu acordăm aceeași realitate entităților desemnate prin termenii „actual" și, respectiv, „potențial". De regulă, suntem înclinați, din păcate, să considerăm că „actual" are conotație temporală, că înseamnă „a-și face simțită prezența" și este deci încărcat de realitate, în timp ce „potențial" ar însemna mai degrabă ceea ce nu este prezent încă, având astfel, din perspectivă temporală, un conținut mai scăzut de „realitate". O astfel de confuzie este criticată de Lupașcu, pentru care „potențialul, potențializarea, potențialitatea ca operație, procesul ce constă în a potențializa sunt la fel de prezente ca actualul, actualizarea, actualitatea, procesul de actualizare"[27]. Altfel spus, ambii termeni ai cuplului opozițional actualitate-potențialitate sunt la fel de prezenți și, deci, la fel de reali: actualul și potențialul sunt cele două dimensiuni ale existenței, au aceeași natură și, existând, sunt reali (reamintim că,

---

[22] Stéphane Lupasco, *L'Énergie et la matière vivante*, Paris, René Julliard, 1974.

[23] Ernest Kahane, *Remarques sur l'oeuvre de Stéphane Lupasco*, „Les Cahiers rationalistes", septembrie-octombrie 1965, p. 276.

[24] Idem.

[25] *Ibidem*, p. 278.

[26] Stéphane Lupasco, *Qu'est-ce qu'une structure*, p. 50.

[27] *Ibidem*, p. 52.

pentru Lupaşcu, dacă actualitatea şi potenţialitatea ar avea naturi diferite, dacă, de pildă, actualitatea ar fi reală, iar potenţialitatea ar fi lipsită de realitate, dacă nu ar forma un cuplu opoziţional, dacă nu ar fi legate în mod ireductibil prin contradicţie, ele s-ar ignora, ar rămâne complet străine).

În al treilea rând, Lupaşcu ţine să delimiteze noţiunea de potenţialitate de cea de posibilitate, cu care a fost confundată frecvent. Diferenţa de nuanţă dintre cei doi termeni fusese sesizată şi de Aristotel, iar Lupaşcu recunoaşte deschis că sensul atribuit de el noţiunii de potenţialitate se apropie de cel aristotelic, cu modificările impuse de faptul că logica sa este una non-aristotelică. Lupaşcu nu face în mod explicit delimitări de natură logică între aceşti termeni, dar se foloseşte frecvent de ele, de pildă atunci când afirmă că „noţiunea de potenţialitate le conţine pe cele de capacitate şi de posibil [...] dar le depăşeşte şi le completează"[28]. Nu este clar aici dacă potenţialitatea „conţine" posibilitatea sub aspect extensional sau intensional. Câteva rânduri mai jos, Lupaşcu pare să susţină contrariul: „posibilul conţine în sine eventuala suprimare a evenimentului pe care îl califică drept posibil. Este posibil să vin să vă văd implică faptul că e posibil ca eu să nu vin. Potenţialul, potenţialitatea nu conţin nimic de acest gen: dacă spun că voi fi la dumneavoastră mâine dimineaţă la ora 11, această vizită este atunci, nu posibilă, ci potenţială, şi se va actualiza prin vizita mea. Potenţializarea nu conţine în sine non-actualizarea sa. Actualizarea poate să nu aibă loc, dar acest lucru nu vine din ea însăşi, ci dintr-un accident, un eveniment extrinsec şi imprevizibil."[29] Analiza acestor două pasaje ne face să-i dăm dreptate lui Constantin Noica în ceea ce priveşte claritatea ideilor exprimate de Ştefan Lupaşcu: într-o recenzie din 1936, consacrată tezei de doctorat a lui Ştefan Lupaşcu, publicată în 1935 la Editura „J. Vrin" din Paris[30], acesta nota în spirit critic că „dl. Ştefan Lupaşcu, înzestrat pare-se cu toate darurile filosofiei, este totuşi lipsit de unul: claritatea"[31]. Dacă primul citat ne duce cu gândul la ideea că potenţialitatea este supraordonată posibilităţii, o „conţine", cel de-al doilea ne arată că posibilitatea „conţine" ceva ce nu se află în potenţialitate. O analiză mai atentă ne conduce la ideea că potenţialitatea este supraordonată posibilităţii din punct de vedere extensional (doar fiind mai generală decât posibilitatea, potenţialitatea poate avea valoare explicativă mai ridicată) şi, pe cale de consecinţă, subordonată din punct de vedere extensional, adică mai „săracă" în determinaţii. Numai că, destul de frecvent, Lupaşcu defineşte potenţialitatea prin raportare la posibilitate (de exemplu, potenţialitatea este definită drept „posibilitate orientată"), ceea ce complică lucrurile. O primă ipoteză ar fi aceea că, dacă extensiunile termenilor potenţialitate şi posibilitate au atât elemente comune, cât şi elemente necomune, înseamnă că raportul logic dinte aceştia este unul de încrucişare. De aici poate şi dificultăţile întâmpinate în stabilirea relaţiilor dintre cei doi termeni (care

---

[28] *Ibidem.*

[29] *Ibidem*, p. 56.

[30] Stéphane Lupasco, *Du devenir logique et de l'afectivité*, vol. I, *Le dualisme antagoniste*, vol. II, *Essai d'une nouvelle théorie de la connaissance*, ed. cit.

[31] Constantin Noica, *Filosofia lui Ştefan Lupaşcu*, în vol. *Moartea omului de mâine, Publicistică* III, *iulie 1934 – iunie 1937* (ediţie îngrijită de Marin Diaconu), Bucureşti, Editura Humanitas, 2004, p. 227.

au fost fie confundați, considerându-se că au aceeași extensiune, fie puși în raport de ordonare, neînțelegerile în acest caz fiind generate de faptul că nu se cădea de acord asupra termenului care trebuia considerat subordonat/supraordonat), ca și erorile generate de încercarea de a defini un termen prin celălalt.

Nu trebuie uitat însă că, pentru Lupaşcu, noțiunea de potențialitate se deosebește de cea de posibilitate prin aceea că prima „implică, pe de-o parte, o energie, iar pe de alta, tocmai prin aceasta, actualizarea sa, trecerea la starea de activitate, un dinamism ce acționează, ce operează"[32], în timp ce noțiunea de posibilitate, de pildă aceea ca la ruletă să iasă culoarea roșie sau cea neagră, nu presupune în sine o putere (forță, energie) care să ducă la realizarea probabilității: „hazardul este cel care prezidează aici, nu potențialitatea."[33] Această diferență de nuanță este considerată fundamentală de Lupaşcu, deoarece „eu pot spune că este posibil să iasă culoarea roșie, dar nu pot să afirm că ieșirea acesteia este potențială."[34] Posibilul se referă doar la alegerea aleatoare (roșu sau negru), dar nu la actul, la mișcarea, la procesul care vor face ca una dintre cele două culori să iasă. Dacă am putea cunoaște toate forțele care determină mișcarea bilei (felul în care este aruncată de crupier, constituția fizico-chimică și modul de mișcare a ruletei, înclinația acesteia, temperatura etc.), „am putea spune că alegerea roșului, astfel determinată și prevăzută, exista potențial, constituia o potențialitate a acestui joc"[35], căci „o posibilitate care se transformă în certitudine nu mai este o posibilitate, dar rămâne o potențialitate"[36]. Se impune, astfel, o a doua ipoteză, anume aceea că cei doi termeni operează în două logici diferite: posibilitatea este un termen specific logicii aristotelice care, așa cum am arătat, este o logică a staticului, iar potențialitatea poate fi inteligibilă cu adevărat doar într-o logică dinamică a contradictoriului, aptă să de seamă de devenire, sinonimă, pentru Lupaşcu, cu existența. Potențialitatea presupune energia, procesualitatea și, deci, cauzalitatea, în timp ce posibilitatea este mai degrabă acauzală, fiind susținută de acel raport logic disjunctiv existent între posibilele incomposibile ale lui Leibniz: „posibilul este o alegere aleatoare care nu presupune determinism – acesta este oarecum suspendat – , nu presupune capacitate energetică, dinamisme orientate. El reprezintă o eventuală disjuncție între da și nu. Însă, tocmai prin aceasta, însăși contradicția sa este ținută în suspans și ea dispare odată cu realizarea posibilului în da sau nu, adică în non-contradicție. Logica clasică este astfel salvată și în acest sens a conceput Aristotel posibilul sau «puterea». Potențialitatea nu numai că implică un determinism de un gen nou, deosebit de riguros, dar și ceea ce nu se află în posibil: capacitate energetică, dinamisme orientate și, de asemenea, ceea ce menține fenomenele în această stare potențială, adică actualizarea, mai puternică sau mai slabă, a unei energii, a dinamismelor inverse și antagoniste."[37]

---

[32] Stéphane Lupasco, *Qu'est-ce qu'une structure*, p. 58.
[33] *Ibidem*, p. 59.
[34] *Ibidem*.
[35] *Ibidem*.
[36] *Ibidem*, p. 60.
[37] *Ibidem*, pp. 60–61.

Diferența dintre cei doi termeni este, deci, una de natură logică (potențialitatea este inteligibilă într-o logică dinamică a contradictoriului, în timp ce posibilitatea, ca un caz particular al potențialității, este un termen cu care se operează în logica aristotelică – aceasta fiind, la rândul său, un caz particular al logicii dinamice a contradictoriului) și ontologică (posibilitatea se aplică unei existențe dominate de hazard, iar potențialitatea unei existențe concepute ca sinonimă cu devenirea, în care avem de-a face cu un determinism riguros al proceselor complementar-contradictorii de actualizare-potențializare).

Nu în ultimul rând, Lupaşcu ține să menționeze că, deși în primele sale lucrări a folosit, alături de conceptul de potențialitate, și pe cel de virtualitate, acesta din urmă s-a dovedit mai puțin adecvat pentru a exprima ideile sale. Derivat din latinescul *virtus*, tradus de Lupaşcu prin forță,[38] el diferă de posibil, desemnând o existență vagă, imprecisă, care nu devine reală decât prin actualizare, fiind deci mai potrivit decât acesta pentru a descrie devenirea. Virtualitatea nu implică însă cu necesitate actualizarea, așa cum se întâmplă în cazul potențialității. Din acest motiv, noțiunea de virtualitate este mai puțin riguroasă științific decât cea de potențialitate. Dacă ar fi să exemplificăm pe anumite domenii științifice, în biologie nu vorbim de existența virtuală, ci potențială în molecula de ADN a unui anumit organism viu, iar în chimie nu se folosesc expresii precum virtualitate critică sau virtualitate de ionizare, ci cele de potențial critic sau potențial de ionizare (desemnând potențialul electric necesar pentru ca un atom să treacă din stare neutră în stare excitată, respectiv pentru a smulge sau adăuga unul sau mai mulți electroni unui atom neutru, obținând astfel un ion).

Dincolo de aceste precizări terminologice, făcute, cum spuneam, abia în 1967, este important să reliefăm rolul jucat de cuplul dualist-contradictoriu actualitate-potențialitate în filosofia lui Ştefan Lupaşcu.

Așa cum se știe, „mirarea filosofică" lupasciană este provocată de „criza" generată la nivel epistemologic mai întâi, ontologic și logic mai apoi, de descoperirile și conceptualizările din domeniul fizicii cuantice.[39] Ieșirea din „criză" ne impune, fără echivoc după Lupaşcu, să acordăm potențialității același statut ontologic ca și actualității[40], idee prezentă în germene încă în teza de doctorat susținută în 1935 și afirmată explicit în *Experiența microfizică și gândirea umană*, publicată pentru prima oară în 1940: „Mai întâi noțiunea de realitate virtuală, potențială, de existență a posibililor se încrustează în miezul științei fizice. O

---

[38] Și Leibniz a utilizat la un moment dat conceptul de forță având un înțeles intermediar între *ejnergeiva* și *ejntelevceia*, ca termen central al „dinamicii" sale, dar pe plan ontologic l-a integrat în mult mai sugestivul concept de monadă.

[39] De remarcat că soluțiile propuse de Lupaşcu vin în ordine inversă: este nevoie de o nouă logică – logica dinamică a contradictoriului – iar aceasta va face posibilă elaborarea unei ontologii coerente a realității înțeleasă ca devenire și va deschide calea unei noi viziuni epistemice, în care subiectul, mai degrabă subiectivizarea, înseamnă actualizare, iar obiectul, de fapt obiectivizarea, înseamnă potențializare, iar potențializarea este cea care face posibilă cunoașterea.

[40] Lupaşcu nu privilegiază, așa cum s-ar putea crede, potențialitatea în raport cu actualitatea. În cadrul dualismului antagonist care le unește, ambele au aceeași valoare (sunt termeni *isotimici*), dar nu neapărat și aceeași putere (nu sunt termeni *isostenici*). Aceasta ar fi una dintre deosebirile existente între dualismul antagonist al lui Lupaşcu și dualismul recesiv al lui Mircea Florian, ai cărui termeni nu sunt nici isostenici, nici isotimici.

experienţă precum cea a descompunerii printr-o prismă sau printr-o reţea, este o experienţă de actualizare a unei mărimi în detrimentul celorlalte mărimi posibile de aceeaşi natură. Mai multe poziţii sau mai multe cantităţi de mişcare domină ca să zicem aşa corpusculul de la înălţimea virtualităţii lor înainte de actualizarea probabilistă pe care o va efectua o anumită experienţă de descompunere. Când o poziţie sau o cantitate de mişcare (de altfel, întotdeauna mai mult sau mai puţin definită, precizată, monist actualizată) va putea fi atribuită corpusculului, ce devin alte poziţii sau alte cantităţi de mişcare posibile? Pe de altă parte, unde sunt ele, care este realitatea lor, înainte de alegerea operată de descompunere, care se prezintă astfel ca un soi de trecere de la potenţă la act? Gândirea logică din ştiinţa clasică nu ar putea acorda realitate unui pur posibil, a ceea ce nu este nici da nici nu, nici adevărat nici fals, nici real nici ireal. Desigur, fizica clasică utilizase deja noţiunea de probabilitate, de exemplu când vorbeşte despre energia potenţială sau potenţial electric. Dar aceasta constituia mai degrabă măsura matematică a capacităţii unei mărimi, capacitate şi mărime care nu aveau nimic virtual, în gândirea fizicianului: în existenţa lor obiectivă ele erau sau nu erau. În noua fizică va fi vorba de o virtualitate obiectivă şi fizic intrinsecă. Celebra problemă de a şti dacă culorile există deja în lumina albă în stare potenţială (ceea ce, notează L. De Broglie, provoacă o adevărată «indispoziţie» în spiritul celor care abordează optica fizică) sau dacă prisma este cea care le creează, se rezolvă, în stadiul de dezvoltare al gândirii fizice contemporane, prin obligaţia de a accepta existenţa virtualului, obiectivitatea posibilului. De a-l accepta ca un fapt teoretic şi totodată comod, întrucât microfizica nu dispune de un cadru logic explicit pentru a-l integra. Într-adevăr, acceptând noţiunea de realitate potenţială, de stare virtuală, trebuie acceptată şi cea de realitate actuală, de stare trecută în act, şi deci însăşi noţiunea de trecere de la posibil la real, de la potenţial la actual; noţiune care generează în mod necesar noţiunea inversă de trecere de la real la posibil, de la actual la potenţial."[41]

Cu privire la acest pasaj, Ilie Pârvu făcea, cu un entuziasm care nu este deloc partizan sau facil, „două observaţii succinte: prima: acesta este probabil cel mai clar text din ontologia contemporană care afirmă existenţa veritabilă a potenţialităţii; a doua: ultima afirmaţie a lui Lupaşcu este decisivă şi ea nu se întâlneşte în nicio altă lucrare de filosofie a existenţei; ea pare elementară, dar recunoaşterea explicită şi a trecerii inverse, de la actual la potenţial este garanţia de autenticitate a realităţii virtuale, este cea care asigură depăşirea conceperii potenţialităţii doar ca o «umbră a realităţii» (Wittgenstein)."[42]

Într-adevăr, aşa cum am arătat deja, Lupaşcu exprimă, cu o forţă şi claritate pe care nu le întâlnim la predecesori, necesitatea de a acorda potenţialităţii acelaşi statut ca şi actualităţii, în virtutea a ceea ce am putea numi *reversibilitatea procesului de actualizare*. Pentru Aristotel, de pildă, devenirea se desfăşura pe direcţia potenţă-act, într-un singur sens, acela al actualizării. Este adevărat că orice entitate actuală (cu excepţia lui Dumnezeu care era Act Pur) constituia materie (adică potenţialitate) în vederea unui proces de trecere spre o nouă formă (adică a

[41] Ştefan Lupaşcu, *Experienţa microfizică şi gândirea umană*, pp. 119–120.

[42] Ilie Pârvu, *Concepţia lui Ştefan Lupaşcu despre potenţialitate*, „Academica" III, 12/36, Editura Academiei Române, Bucureşti, octombrie, 1993, p. 9.

unei noi actualizări). Nu este vorba însă de un proces reversibil, căci forma nu se potențializează spre a redeveni materie; de altfel verbul *a potențializa*, desemnând procesul de trecere de la act la potență este, probabil, inventat de Lupaşcu (în dicționarele limbilor română, franceză, engleză şi germană există verbul a actualiza, dar nu există verbul a potențializa). Actualizarea presupune, pentru Aristotel (ca şi pentru Leibniz mai târziu), un salt inexplicabil de la nimic la ceva, sau de la o multiplicitate (eventual contradictorie) de posibilități la o existență riguros actuală, în care un *primum movens* (sau o divinitate ce acționează în virtutea unei necesități morale ca la Leibniz) imprimă schimbării un sens unic (de la potență la act). Ontologia tradițională nu poate admite coexistența atributelor contradictorii (fiind tributară disjuncției binare exclusive impuse de implacabilul *ori-ori* postulat de principiul terțului exclus) şi, prin urmare, nici trecerea reversibilă de la unul la celălalt. Această inconsecvență logică este ilustrată în modul cel mai sugestiv de credința comună în ireversibilitatea vieții. Că moartea înseamnă disoluția eterogenului numit viață ni se pare firesc; în schimb, ni se pare de-a dreptul absurd să admitem, în ciuda evidenței științifice, că viața este procesul *real* opus morții, prin care eterogenul se actualizează potențializând omogenul: „Curios lucru: că toate ființele vii sunt sortite morții, că se spune deci că poartă în ele, în individ şi în specie – întrucât există specii dispărute şi altele care vor dispărea – o potențialitate a morții, adică a unei reîntoarceri a tuturor acestor elemente extraordinar de variate, incalculabil de eterogene la același gen fizico-chimic, altfel spus că ele poartă în ele potențialitatea acestui proces omogenizator al morții, toată lumea acceptă fără nicio dificultate. Vii din țărână, te vei întoarce în țărână, eterogenul se poate stinge la fel de simplu cum s-a aprins. A susține însă un lucru evident, anume că viața actualizează potențialități de eterogenizare plecând de la elemente precum cele ale materiei minerale, numită inanimată, ceea ce azi este un fapt incontestabil, şi că aceste actualizări au fost, sunt şi vor fi potențializate, progresiv sau brutal, de actualizările omogenizatoare ale morții, că deci ele nu pot fi decât potențializate, aşa cum a fost, inițial, omogenitatea, dar nu poate să dispară deloc, pare pentru cei mai mulți inacceptabil şi chiar de negândit, dintr-o metafizică halucinantă!"[43]

Un ultim aspect care cred că merită discutat, cu privire la semnificația lupasciană a conceptului de potențialitate, este cel legat de dinamica/dialectica proceselor de actualizare-potențializare: sunt aceste procese tranziții continue între doi poli contradictorii sau sunt discrete (salturi cuantificate)? Am putea fi tentați să optăm pentru prima variantă căci nu avem, spune Lupaşcu, niciodată de-a face cu actualizare sau potențializare riguroasă, ci doar cu tranziții asimptotice *spre* act sau *spre* potență (dar niciodată *în* act sau *în* potență), iar conceptul de tranziție asimptotică provine din matematica leibniziană (şi newtoniană) a calculului infinitezimal ce făcea ca orice schimbare din fizica clasică să fie considerată drept continuă. Dacă suntem însă mai atenți la modul în care se exprimă Lupaşcu, constatăm că pentru el expresia „tranziție asimptotică" este sinonimă cu „transcenderea macroscopică a conflictului", ceea ce înseamnă că nu trebuie să ne

[43] Stéphane Lupasco, *Qu'est-ce qu'une structure*, pp. 66–67.

lăsăm amăgiți de faptul că Lupaşcu o foloseşte, întrucât domeniul ei de aplicație vizează metafizica clasică. Opțiunea lui Lupaşcu, nu totdeauna explicită, se îndreaptă spre cea de-a doua variantă.

Aşa cum ştim, existența are drept substrat energia, iar aceasta, spune Lupaşcu, „procedează oarecum prin salturi"[44] (este deci cuantificată), ceea ce înseamnă că sistematizările energetice (cele trei materii) „cu toate nuanțele şi treptele ce duc de la una la alta – *niciodată infinitezimale pentru că sunt discontinui* (s.n.) – constituie o grilă care permite, prin aplicarea ei la manifestările energetice, detectarea genului de structură sistematică şi orientarea ce le caracterizează."[45] Altfel spus, dacă totul este energie, iar actualizarea şi potențializarea sunt tranziții energetice, rezultă că acestea au, ca orice tranziție energetică, un caracter cuantificat/discret/discontinuu.

Mai mult, grila de interpretare propusă de Lupaşcu îl conduce pe acesta la concluzia că spațiul şi timpul sunt şi relative discrete.

Spațiul şi timpul sunt relative pentru că evenimentele (ca procese de actualizare şi potențializare) nu au loc *în* timp şi *în* spațiu, ci generează *un* timp şi *un* spațiu[46]. Timpul, de pildă, nu poate fi absolut deoarece nu poate fi conceput în afara schimbării, adică a proceselor – relative şi contradictorii –, de actualizare-potențializare, ceea ce ne conduce la ideea (ce-i drept neexprimată explicit de Lupaşcu) că înseşi legile dinamicii ar trebui reformulate în aşa fel încât să exprime dependența timpului de evenimente şi nu a evenimentelor de timp. „Într-adevăr, *nu* actualizarea sau potențializarea unui eveniment logic este o funcție de timp: *A(t)* sau *P(t)*, ci tocmai timpul este funcție de actualizare sau potențializare; *t(A)* sau *t(P)*. Şi aceasta pentru următorul motiv imediat şi capital: dacă actualizarea este riguroasă şi absolută, nu mai există timp; elementul logic este atunci fix, imuabil; dacă potențializarea este, prin aceasta, infinită, elementul dispare cu potențializarea însăşi."[47] O identitate sau o diversitate riguros statice (ceea ce echivalează cu actualizarea/potențializarea lor absolută) sunt atemporale, nu în sensul că nu se află *în* timp (dacă timpul ar fi absolut, nimic nu ar putea fi în afara sa), ci în sensul că *nu conțin* timp: „Pentru cel mai simplu bun simț, de altfel, dacă un obiect, o entitate oarecare, o piatră, poate rămâne un timp nedefinit aceeaşi, inalterabilă în identitatea ei, înseamnă că e lipsită de timp; noțiunea de timp intervine prin experiența folosirii lui, a transformării, a schimbării identității. Pe de altă parte, o diversitate statică, pe care nimic n-o tulbură, nimic n-o contrazice, în configurația sa

---

[44] Ştefan Lupaşcu, *Logică şi contradicție*, p. 40.

[45] Stéphane Lupasco, *Cele trei materii*, în vol. Stéphane Lupasco, *Logica dinamică a contradictoriului* (Cuvânt înainte de Constantin Noica; selecție, traducere şi postfață de Vasile Sporici), Bucureşti, Editura Politică, 1982, pp. 48–49.

[46] În acest sens, în *Principiul antagonismului şi logica energiei*, Lupaşcu afirmă: „[...] un eveniment, un fenomen [...] nu se desfăşoară în timp, ci *desfăşoară un timp*; ca actualizare relativă mai mult sau mai puțin dezvoltată, elementul, evenimentul, fenomenul reprezintă însăşi condiția unui timp. Ele îşi vor avea, deci, *timpul lor propriu*, în funcție de actualizarea lor." (p. 94); „[...] fenomenele, oricare ar fi ele, nu se desfăşoară în spațiu, ci derulează un spațiu; obiectele nu sunt localizate, ci creează localizări." (p. 102.)

[47] Ştefan Lupaşcu, *Principiul antagonismului şi logica energiei*, p. 90.

eterogenă, nu conține nici ea mai mult timp."[48] Timpul nu se manifestă și nu poate fi sesizat în afara schimbării, schimbarea înseamnă conflict între identitate și diversitate, conflictul înseamnă existență, iar existența este sinonimă, pentru Lupașcu, cu logicul (cu experiența logică); prin urmare, timpul e de natură logică (o logică dinamică a contradictoriului, ceea ce înseamnă că logica nu poate fi atemporală decât în expresia ei clasică: „atemporalitatea este un caz particular, ideal și imposibil al temporalității contradicționale a logicului pur"[49]). Cum există trei logici (a actualizării/identificării, a potențializării/diversificării și a stării T), vor exista trei timpuri: „Timpul pozitiv este timpul identificării, al actualizărilor identificatoare, în consecință a orto-deducției pozitive, timpul a ceea ce am văzut corespunzând devenirii termodinamicii sau cauzalității fizico-chimice, numită și materia brută sau neînsuflețită. Timpul negativ este timpul eterogenizării, actualizării diferențiatoare; deci timpul orto-deducției negative, al devenirii vitale, sau al cauzalității inverse celei precedente, al materiei numite vii sau organizate. [...] al treilea timp este al orto-deducției cuantice, sau contradictoriale, al celei de-a treia materii *T*, [...] cuprinzând îndeosebi fenomene estetice și psihologice."[50]

Dialectica proceselor de actualizare-potențializare îi permite lui Lupașcu să abordeze, în mod firesc, neuniformitatea „curgerii" timpului, un fapt pe care fizica newtoniană nu-l poate concepe, iar cea einsteiniană îl deduce din postularea constanței vitezei luminii, deducție valabilă în plan formal, la nivel intuitiv ea rămânând, în continuare, sub semnul paradoxului (cunoscutul paradox al gemenilor, de exemplu): „temporalitatea este dialectică, precum actualizările disjunctive contradicționale; unul dintre cele două timpuri, funcție a vectorului care se potențializează, se va contracta, pe când celălalt, funcție a vectorului care se actualizează, se va dilata, dar nu va dispărea deloc."[51]

Aceeași dialectică explică, din perspectiva lui Lupascu, caracterul discret al timpului: „Orice timp evoluează prin mișcări succesive bruște, prin salturi, prin înaintări și dări înapoi, conform înseși constituției dialectice care-i dă naștere. [...] Temporalitatea logică este astfel discontinuă, dar discontinuitatea ei, ca orice noțiune a sa, este complexă: este discontinuă pentru că timpul negativ, timp al negațiilor și al rupturilor, al implicațiilor negative sau al excluziunilor, în succesiune alternativă, prin disjuncția dialectică necesară energiei de timpul pozitiv, își instalează propria discontinuitate. În plus temporalitatea este discontinuă pentru că un timp se succede timpului invers; ea este discontinuă și pentru că un al treilea timp, rezultat din celelalte două, se elaborează dialectic și necesar: timpul pe care îl vom numi contradictorial, în opoziție cu cele două precedente, pe care le vom numi contradicționale, timp compus din dezvoltări ale timpului pozitiv și ale celui negativ și din contradicțiile lor în echilibru simetric. [...] Dar această complexă temporalitate este mai ales discontinuă, pentru că este statistică: ea este alcătuită, într-adevăr, din toate timpurile specifice implicațiilor de

[48] *Ibidem*, p. 92.
[49] *Ibidem*.
[50] *Ibidem*, pp. 97–98.
[51] *Ibidem*, 97.

implicații, ansamblurilor de ansambluri, claselor de clase pe care le sintetizează *Tabelul Deducțiilor*. [...] Nu există decât timpuri proprii; dar fiecare timp propriu este înfășurat în alte timpuri proprii și înfășoară altele. Fiecare timp propriu se contractă și se dilată în chip necesar, întrucât este funcție a dialecticii logice."[52]

Aprecieri analoge face Lupașcu cu privire la spațiu: acesta exprimă simultaneitatea, coexistența sau conjuncția contradicțională; dialectica actualizare-potențializare impune existența a trei spații discrete (spațiul identificator sau pozitiv, spațiul eterogenizant sau negativ și spațiul T sau cuantic), care „sunt spațiile de configurație ale ansamblurilor și claselor"[53].

Relativizarea spațio-temporală cu care operează Lupașcu are elemente comune cu cea leibniziană (timpul este ordinea succesiunilor, iar spațiul este ordinea coexistențelor) și cu cea einsteiniană (există un timp și un spațiu proprii fiecărui eveniment; spațiul și timpul se dilată și se contractă; între spațiu și timp nu există deosebiri esențiale, ambele fiind dimensiuni ale unui „spațiu-timp"), dar și caracteristici care o individualizează: succesiunea și coexistența sunt de natură logică, exprimând disjuncția contradicțională, respectiv conjuncția contradicțională; spațiul și timpul proprii unui eveniment au o structură mult mai complexă decât cea einsteiniană, căci, așa, cum am văzut, orice timp propriu este „înfășurat" de un alt timp propriu înfășurând, la rândul său, alte timpuri proprii și „fiecare spațiu propriu va include alte spații proprii și va fi înfășurat de alte spații proprii"[54]; spațiul, înțeles ca simultaneitate sau conjuncție contradicțională, se opune timpului înțeles ca succesiune sau disjuncție contradicțională, alcătuind un spațiu-timp diferit de continuul cvadridimensional einsteinian, întrucât o spațialitate discretă identificatoare este unită contradicțional de o temporalitate discretă eterogenizatoare (și reciproc) printr-un mecanism de actualizare-potențializare relativă[55], astfel încât se poate spune că „există întotdeauna spațiu în timp și timp în spațiu"[56].

În sfârșit, spațiul și timpul, fiind de natură logică, sunt considerate transfinite, în sensul pe care Lupașcu îl dă acestui termen[57]. Despre timp, de pildă, Lupașcu

---

[52] *Ibidem*, p. 98.

[53] *Ibidem*, p. 106.

[54] *Ibidem*, p. 102.

[55] „Timpul este solidar cu spațiul și reciproc tocmai prin antagonism. Când un proces logic se actualizează, iar procesul contradictoriu se potențializează, disjuncția de excluziune care este la baza acestei duble mișcări generează o temporalitate care este cu atât mai liberă și mai pură cu cât conjuncția contradicțională care generează spațialitatea, adică simultaneitatea, este mai potențializată ea însăși prin aceasta" (Ștefan Lupașcu, *Principiul antagonismului și logica energiei*, p. 103).

[56] Ștefan Lupașcu, *Principiul antagonismului și logica energiei*, p. 105.

[57] În *Cele trei materii*, Lupașcu precizează: „Astfel, experiența logică – adică logicul însuși, care nu poate fi decât experiență, sau experiența însăși care nu poate fi decât logică – nu este nici finită nici infinită. În cel mai exact sens etimologic al termenului, este *transfinită*: ea depășește, transcende mereu finitul, fără să atingă vreodată infinitul; ea este o traiectorie între idealul imposibil al finitului și idealul imposibil al infinitului. Două principii înlocuiesc astfel vechiul principiu al terțului exclus: *principiul finitului exclus* și *principiul infinitului exclus*. De aceea, realitatea logică este un discontinuu transfinit: ea nu poate fi, într-adevăr, un continuu pentru că una dintre cele două valori împiedică și pulverizează continuitatea celeilalte, de unde aceste cuante, aceste mulțimi, aceste configurații logice, mereu dualistice și statistice, care alcătuiesc trama, dar, după cum se vede, ea nu poate fi un continuu finit sau infinit. Logica este o neîncetată cuantificare transfinită. (Stéphane

afirmă că „nu poate fi finit, nu poate avea un sfârşit, dar nu poate fi nici infinit; el este transfinit, asemenea actualizărilor şi oricăror dezvoltări logice care îl generează."[58]

Am arătat în rândurile de mai sus că, pe plan ontologic, Lupaşcu (re)valorizează cuplul aristotelic actualizare-potenţializare, relaţia dialectică dintre termenii acestui cuplu dual-contradictoriu fundamentând devenirea, considerată drept caracteristică esenţială a unei existenţe de natură funciar energetică. Faptul că acesta vede în energie substratul existenţei i-a determinat pe unii exegeţi să-l asocieze curentului *energetist* iniţiat de Wilhelm Ostwald. Ionuţ Isac, de pildă, este de părere că „Ştefan Lupaşcu este autorul, pe plan filosofic, al unei concepţii care a fost caracterizată sintetic ca *energetism monist*."[59] Fără a nega existenţa unor punţi de legătură între energetism şi filosofia lupasciană[60], trebuie să remarcăm că Lupaşcu însuşi nu se consideră un energetist, întrucât pentru el energia nu are relevanţă ontologică. De altfel, acest aspect este clarificat chiar de Lupaşcu, în articolul *Despre câteva cuvinte cheie ale filosofiei*, publicat în 1967 în volumul, amintit deja, *Qu'est-ce qu'une structure*. Există, consideră filosoful în discuţie, patru astfel de „cuvinte cheie"[61]: *ne-fiinţă*, *neant*, *fiinţă* şi *existenţă*, dintre care primele trei nu fac parte şi din vocabularul ştiinţei, fiind „cuvinte tipice ale gândirii filosofice"[62]. În filosofia tradiţională, primii doi termeni, respectiv ultimii doi, se suprapun mai mult sau mai puţin. Prin *fiinţă*, afirmă Lupaşcu „gândirea filosofică a desemnat, sub tot soiul de forme sau de incarnaţii, ceva, idee, lege, persoană care rămân nu doar identice cu sine, ci prin sine. Existenţele lor, absolute ca atare, se confundau cu fiinţa: şi orice existenţă, oricât de diversă sau de aparentă ar fi fost, îşi avea sursa aici, cu titlul de atribut sau de mod al fiinţei. Ne-fiinţa, antitetică fiinţei, avea de aici înainte un sens precis: ceea ce nu putea subzista în mod necesar şi etern, ceea ce era coruptibil, ceea ce nu putea exista în niciun fel, nimicul,

---

Lupasco, *Cele trei materii*, în vol. Stéphane Lupasco, *Logica dinamică a contradictoriului*, pp. 48–49). Trebuie remarcat că sensul în care Lupaşcu foloseşte termenul transfinit diferă de cel cu care acesta este folosit în matematică. Georg Cantor introduce acest termen precizând: „există după finit un *transfinit* ..., adică o scară nelimitată de moduri determinate care, prin natura lor, nu sunt finite, ci infinite, şi care totuşi pot fi precizate, ca şi finitul, prin numere determinate, bine definite şi deosebite unele de altele" (apud. *Dicţionar de istoria şi filosofia ştiinţelor*, volum coordonat de Dominique Lecourt, traducere coordonată de Laurenţiu Zoicaş, Bucureşti, Editura Polirom, 2005, pp. 747–748). În matematică, numerele transfinite sunt numere infinit de mari, în timp ce, pentru Lupaşcu, infinitul, ca şi finitul sunt idealizări imposibile, deoarece reprezintă actualizări absolute. Constatăm, cu această ocazie, că dacă Aristotel nu admitea existenţa în act a infinitului, dar o admitea în potenţă, Lupaşcu o neagă atât în potenţă, cât şi în act.

[58] Ştefan Lupaşcu, *Principiul antagonismului şi logica energiei*, p. 94.

[59] Ionuţ Isac, *Repere şi configurări în filosofia ştiinţei*, Cluj-Napoca, Editura Argonaut, 2007, p. 199.

[60] De altfel, în primele pagini ale lucrării sale de doctorat, Lupaşcu îşi exprimă în mod explicit admiraţia faţă de faptul că Wilhelm Ostwald aduce clarificări în legătură cu termenul "extensitate" (termen ce ocupă un loc central în filosofia lupasciană), cu referire strictă la opoziţia dintre termenii energetici: „Se pare că ilustrului fizician W. Ostwald îi revine onoarea de a fi creat acest termen" (Stéphane Lupasco, *Du devenir logique et de l'afectivité*, vol. I, p. 18.)

[61] Stéphane Lupasco, *Qu'est-ce qu'une structure*, p. 69.

[62] *Ibidem*, p. 70.

neantul."[63] Dacă filosofiei tradiționale i-au fost suficiente aceste „două vaste clase noționale ale ființei și ale ne-ființei, pentru a trage de aici multiplele consecințe corespunzătoare exigențelor, atât practice și axiologice, cât și politice, etice și religioase ale vieții sale, atât interioare cât și exterioare, de relație"[64], Lupașcu se întreabă, pe bună dreptate: „Odată cu bulversarea conceptuală și logică pe care a provocat-o experiența științifică contemporană, ne mai putem sprijini încă pe elaborările doctrinare ale trecutului, chiar recent, oricât de bogate și de impozante ar fi ele, pentru a da un sens precis acestor cuvinte cheie ale filosofiei?"[65]

Sensurile date de Lupașcu termenilor în discuție diferă, uneori radical, de cele atribuite acestora, atât în mod uzual, cât și în limbajul filosofic consacrat.

Conceptele de ființă și existență, de exemplu, au fost frecvent confundate, puse în relație de cauzalitate (existența este produsă de ființă, este un mod al acesteia) etc.; între realitățile desemnate de aceste concepte nu există însă, consideră Lupașcu, nicio legătură. Tot ceea ce există, fiind supus devenirii, este de natură energetică, dar energia nu dobândește prin aceasta valențe ontologice, căci ceea ce devine nu poate ființa. „S-ar putea deci crede – și o cultură superficială către asta se îndreaptă – că, de vreme ce totul se reduce la energie, aceasta constituie fundamentul ontologic, ființa lumii. Din păcate, pentru această tenace și respectabilă aspirație, cuvântul energie nu este decât o vocabulă utilitară, comodă; ceea ce noi cunoaștem, ceea ce se manifestă în aparatele și experimentele noastre nu sunt niciodată altceva decât fenomene energetice, evenimente dinamice."[66] Ființa este autarhică, absolută, etern actuală și identică cu sine, deci nu poate fi confundată cu existența, care, pentru Lupașcu, înseamnă dinamism, ba, mai mult, dinamisme antagoniste (organizate în cupluri dual-contradictorii) care se actualizează și se potențializează reciproc, neputând să se domine în mod absolut. Concepută ca fiind de natură energetică, existența nu mai ascultă de logica clasică a non-contradicției și terțului exclus (prin excelență o logică a staticului), ci are nevoie de o logică dinamică a contradictoriului, o logică a experienței, ce se identifică, în fapt, cu experiența. Tot ceea ce există (adică este dinamic și contradictoriu) este logic și reciproc. „Astfel deci, susține Lupașcu, nu doar prin proprietățile și posibilitățile sale constitutive de potențializare și actualizare, dar și prin acest antagonism fundamental și această contradicție ireductibilă care interzice orice actualizare simultană și riguroasă, noțiunea de energie, așa cum rezultă din investigarea ei experimentală și logică totodată, nu poate corespunde noțiunii de ființă, văzută ca actualitate și identitate absolute: luptă, ca să zicem așa intestină, de unde își trage existența, esențialmente relativă, energia *nu este*: ea nu poate decât fără încetare *să devină*."[67]

Având alte atribute decât cele ale ființei, *existența* poate fi considerată drept *ne-ființă*. Trebuie însă precizat că:

---

[63] *Ibidem*, p. 71.
[64] *Ibidem*.
[65] *Ibidem*, p. 72.
[66] *Ibidem*, p. 76.
[67] *Ibidem*, pp. 78–79.

1) Ne-ființa nu se opune ființei: „am putea să vedem aici un termen antitetic, antagonist și contradictoriu ființei; or, antagonismul și contradicția, această dialectică energetică fără sinteză identificatoare, sunt interioare ne-ființei înseși, dar nu au loc între ființă și ne-ființă."[68] Ființa și ne-ființa nu interacționează, ci, având naturi diferite, ele se ignoră reciproc, deși, așa cum vom vedea, ființa „catalizează" în mod „misterios" devenirea.

2) „Pe de altă parte, ne-ființa nu semnifică deloc, în acest caz, neantul; [suntem] departe de așa ceva, căci ea definește ceea ce există, existența însăși, o existență deosebit de robustă, baza creatoare și propulsivă a tot ceea ce zămislește Universul, diversele Universuri chiar (căci există mai multe), motor al ireductibilei lor deveniri."[69] Supusă unei deveniri perpetue, existența este ne-ființă, dar nu neant, căci, în sens absolut, neantul nu poate fi gândit în mod consecvent.

Un alt motiv care determină separația ontologică totală a ființei de existență este acela că aceasta din urmă presupune cauzalitatea („tot ceea ce are o cauză, tot ce este determinat sau condiționat nu își este suficient sieși, nu există în sine și pentru sine și nu poate deci să se prevaleze de caracteristici ontologice"[70]), în timp ce ființa nu poate fi nici *prwton kinoun*, ca la Aristotel, și nici măcar *causa sui*, ca la Spinoza.[71]

Dincolo de existență, complet străină de zbuciumul continuu al acesteia, se află ființa, identificată de Lupașcu cu afectivitatea. Afectivitatea ca *ajrchv*? La prima vedere o rătăcire naivă care, oricât de laborioase ar fi conceptele folosite (sau, poate, tocmai de aceea), nu merită atenția unui filosof. Ideea e veche de când filosofia, dar sămânța ei, odată aruncată de un Empedocle, de pildă, nu prea a dat roade, fiind privită de generațiile următoare de filosofi cu oarecare condescendență și ocolită cu multă prudență. Dificultățile unui demers filosofic ce acordă afectivității (pe care, de cele mai multe ori, filosofii, ca niște oameni „serioși" și „înțelepți", au tratat-o cel mult ca pe un semn de slăbiciune a naturii noastre, căutând mijloace prin care ar putea să o stăpânească sau măcar să-i limiteze influența) un statut ontologic privilegiat sunt conștientizate de Lupașcu, care folosește în mod frecvent cuvinte ca „enigmă", „paradoxal", „stranie", „mister", „ciudat" etc. atunci vorbește despre aceasta. Numai că aceste dificultăți, inerente oricărui început, nu-l împiedică să-și susțină poziția: „De la primele mele lucrări – cele ale tezei de doctorat – până la ultimele, nu fac decât să expun diferența de natură între ceea ce relevă existența și ceea ce caracterizează manifestările afectivității: dureri, suferințe, neplăceri, plăceri, bucurii. Toate fenomenele constitutive ale celor trei materii – fizică și biologică, nucleară și neuropsihică – se

---

[68] *Ibidem*, pp. 80–81.

[69] *Ibidem*, p. 81.

[70] *Ibidem*, p. 89.

[71] „Împingând examenul mai departe, cauza însăși nu poate constitui o ființă sau ființa, chiar dacă ea este cauză primă sau ultimă, din moment ce nu este decât cauză ce implică un efect. Pentru a fi ontologică, ar trebui ca ea să fie în mod necesar și unic nu doar cauză și efect în același timp, ci cauza și efectul ei înseși. Și chiar și atunci ea ar presupune ca atare o devenire... de la cauză la efect și o interdependență care ar altera, cu identitatea ființei sale, puritatea autosuficienței sale" (Stéphane Lupasco, *Qu'est-ce qu'une structure*, p. 89).

prezintă ca *relaționale*: se definesc în raport cu ...; nimic, niciun fenomen, niciun fapt n-ar putea să existe prin el însuşi, fără a se referi la altceva, la un alt fenomen, la un alt fapt. Dacă este identic, omogen, este în raport cu ceea ce nu este: eterogenul; orice obiect în raport cu altul (această masă în raport cu acest scaun, această formă în raport cu alte forme, această culoare în raport cu altă culoare, un sunet în raport cu o tăcere sau un alt sunet etc.); o noncontradicție nu există decât în raport cu o contradicție şi viceversa, un nucleu atomic în raport cu particulele sale; [...] Ajunge să parcurgi toate domeniile percepției şi acțiunii, ale conştiinței şi ale inconştienței, pentru a înțelege că tot ce se prezintă ca existent este în raport cu un alt existent. *Existența lucrurilor şi a ființelor este funcția sine qua non a raporturilor, a relațiilor*; totul este raport, totul este relație în ceea ce se prezintă ca existent. În schimb – şi aceasta este extrem de important şi de misterios – tot ce apare şi dispare ca stare afectivă, cutare plăcere, cutare durere, nu se raportează la nimic altceva decât la ele însele: ele *nu sunt relaționale,* ele *sunt*, ca atare îşi sunt suficiente lor însele."[72]

Dacă un Th. Ribot arăta că alături de logica propriu-zisă, cea a raționamentului, există o „logică a sentimentelor", că logica afectivă şi cea rațională au acelaşi statut deşi operează în mod diferit, încercând prin aceasta să acorde afectivității realitatea pe care secole întregi de gândire i-au negat-o, Ştefan Lupaşcu merge mult mai departe făcând din aceasta un principiu ontologic de sine stătător, care nu există prin opoziție cu raționalul, cu logicul, căci nu intră în relație cu acesta. Afectivitatea este exterioară logicului şi reciproc. Această exterioritate nu este una „de poziție", în sensul că afectivitatea, fiind exterioară logicului, acesta ar fi interior afectivității, s-ar afla cu aceasta într-o relație de tip conținut-conținător sau reciproc; între ele există un paralelism mai riguros şi mai enigmatic decât cel dintre *res extensa* şi *res cogitans* cartesiene, sau cel dintre monadele leibniziene. Avem două serii paralele de termeni sinonimi: afectivitate-ființă-absolut, respectiv logic-existență (neființă)-relațional.

În *Experiența microfizică şi gândirea umană*, Lupaşcu se întreba: „Cum este deci posibilă o dualitate a lucrurilor? Dacă între ele există efectiv o ruptură, ele constituie două lumi paralele care nu pot decât să se ignore reciproc. În consecință, cum le poate sesiza spiritul fără să opereze contactul uneia cu cealaltă printr-o intervenție miraculoasă, fără să apeleze, ca Leibniz, la o armonie prestabilită, la un agent de natură divină?"[73] La prima întrebare, Lupaşcu răspunde punând ca principiu explicativ al existenței un dualism explicit antagonist ai cărui termeni au aceeaşi natură (doar astfel interacțiunea lor este posibilă). Răspunsul la cea de-a doua întrebare este mai nuanțat şi mai ambiguu în acelaşi timp. În întrebare ne sugerează, iar în volumul I al tezei sale de doctorat afirmă explicit că „două naturi diferite, într-adevăr, nu se ating, se ignoră în mod riguros"[74]. Însă, oricât de străine ar fi existența şi ființa, ele nu se ignoră în mod absolut; oricât de enigmatice, de

[72] Ştefan Lupaşcu, *Omul şi cele trei etici ale sale* (traducere, note şi postfață: Vasile Sporici), Editura „Ştefan Lupaşcu", Iaşi, 1999, p. 27.
[73] Ştefan Lupaşcu, *Experiența microfizică şi gândirea umană*, p. 88.
[74] Stéphane Lupasco, *Du devenir logique et de l'affectivité*, vol. I, p. 40.

stranii sunt coincidențele dintre ele, ele sunt un *fapt* incontestabil. Descartes însuși a recunoscut acest *fapt*: „nimic nu mă învață mai lămurit natura decât că am un trup, căruia îi e neplăcut atunci când simt durere, că are nevoie de hrană sau băutură atunci când sufăr de foame și sete ș.a.m.d.; prin urmare nu trebuie să mă îndoiesc că se află ceva adevărat aici"[75]; dincolo de apelul la parabole (ca cea a corăbierului), *faptul* rămâne și nu capătă o explicație satisfăcătoare; Descartes nu ne lămurește în ce mod durerea tulbură rațiunea și, pentru o clipă, părăsește paralelismul căzând în monism: „aceste simțiri de sete, foame, durere ș.a.m.d. nu sunt nimic altceva decât anumite soiuri confuze de a cugeta, născute din întovărășirea și, până la un punct, identificarea spiritului cu corpul."[76] Leibniz apelează la „armonia prestabilită" pentru a da seamă de relația dintre autarhicele sale monade: „Sufletul își urmează legile sale proprii și corpul, tot astfel, pe ale sale; și totuși ele se întâlnesc, în virtutea *armoniei stabilite de mai înainte* între toate substanțele, de vreme ce toate sunt reprezentări ale aceluiași Univers."[77] Lupașcu e de părere că „termenii de *armonie*, de *prestabilit*, de *intențional* exprimă proprietăți logice, care nu ne fac să ieșim din logicul pur"[78] și deci nu pot fi aplicați afectivității. Ne propune în schimb un termen augustinian – *grația*, fără a avea pretenția că acesta poate surprinde pe deplin paralelismul dintre ființă și existență: „Poate că noțiunea de *grație*, în sensul ei cel mai obscur și inefabil, ar semnifica în mod cât mai puțin inexact ceea ce este de neînțeles în comportamentul reciproc al celor două naturi ale paralelismului logico-afectiv"[79]. Cuvintele se dovedesc incapabile să exprime ceea ce simțim, așa încât suntem nevoiți să acceptăm aporia: „Oricât ar părea de straniu și de paradoxal, genul de relații pe care par să le întrețină logicul și afectivul, ele le întrețin. Din acest punct de vedere, există o logică afectivă; și se vede lesne rolul și importanța valorilor logice prin comparație cu datele afective, dar nu se văd deloc rolul și importanța acestora asupra celorlalte."[80] Chiar paralelismul strict, exterioritatea de natură dintre ființă și existență (dintre afectiv și logic) vor fi părăsite în lucrarea *Universul psihic: sfârșitul psihanalizei*: „Aceasta [afectivitatea] este un dat extraspațial și extratemporal, cu o prezență ontologică pură *este*, fără a cunoaște nimic în ea însăși și în afară de ea însăși, fără devenire, fără trecut și fără viitor, și care totuși *se strecoară în procesele energiei și ale existenței pe care o generează*"[81] (s.n.). Chiar dacă este pasageră, această abandonare a paralelismului evidențiază, încă o dată, cât de greu se susține o astfel de poziție.

---

[75] René Descartes, *Meditații despre filosofia primă* (traducere de Constantin Noica), în vol. *Două tratate filozofice*, Editura Humanitas, București, p. 294.

[76] *Ibidem*, p. 295.

[77] G. W. Leibniz, *Monadologia*, în *Opere filosofice* I (traducere de Constantin Floru, studiu introductiv de Dan Bădărău), București, Editura Științifică, 1972, p. 524.

[78] Ștefan Lupașcu, *Logică și contradicție*, p. 120.

[79] Idem.

[80] *Ibidem*, p. 120.

[81] Ștefan Lupașcu, *Universul psihic: sfârșitul psihanalizei* (traducere și studiu introductiv de Vasile Sporici), Iași,: Institutul European pentru Cooperare Cultural-Științifică, 2000, p. 233.

Modalitatea prin care Lupaşcu încearcă să aibă acces la fiinţă (nu să o cunoască, întrucât noi nu putem cunoaşte decât ceea ce este logic, adică existenţa – „a exista înseamnă a cunoaşte"[82]) seamănă cu cea în care teologia apofatică se raportează la Dumnezeu. Am putea fi tentaţi, de aceea, să credem că Lupaşcu identifică fiinţa cu divinitatea, lucru inexact, căci, pentru acesta, Dumnezeu „este dincolo de fiinţă şi ne-fiinţă"[83] (adică de existenţă).

Pentru Lupaşu, „afectivitate" este doar un cuvânt prin care numim fiinţa, nu un concept, „pentru că nu există nici extensiune, nici intensiune sau comprehensiune a durerii sau a bucuriei."[84] Tocmai de aceea, cuvântul care o poate simboliza în modul cel mai adecvat (câtă dreptate avea Wittgenstein când afirma că graniţele limbii noastre sunt tocmai graniţele lumii accesibile nouă) este, crede Lupaşcu, „singularitate".[85] Datul afectiv, singurul care merită numele de dat, căci nu există un dat existenţial (logic), nu se poate compara cu nimic, nu se aseamănă cu nimic, nu diferă de nimic (o bucurie sau o durere nu se raportează la vreo altă bucurie sau durere şi nici una la cealaltă, fiecare dintre ele este simţită *altfel*). El „este un conţinut pur, un fel de *plin singular sui-generis*, independent, autonom, propriu, fără niciun raport logic cu conţinătorii săi existenţiali"[86]. Prin urmare, fiinţa, absolutul, substanţa, întrucât corespund afectivităţii, sunt, la rândul lor, singularităţi. De altfel, şi pentru Aristotel, categoria (fundamentală în raport cu celelalte) substanţă (în sensul de substanţă primă, nu în cel derivat, de substanţă secundă) desemnează, cel mai frecvent, dacă nu singularul, cel puţin individualul (numai indivizii sunt independenţi): „substanţa, în cel mai însemnat, cel mai originar şi cel mai propriu sens al cuvântului, este aceea ce nu este nici enunţat despre un subiect, nici nu este într-un subiect; de exemplu, un anumit om ori cal."[87] Durerea sau bucuria nu apar într-un subiect (spunem, de pildă, că ne doare un picior sau un dinte, dar durerea, ca atare, nu se află în picior sau în dinte, iar dacă este vorba de o suferinţă spirituală – „mă doare sufletul", spunem adesea – problema „localizării" devine de-a dreptul ridicolă), ci îl învăluie, îl cuprind sau îl părăsesc, se duc, într-un mod greu de explicat. Emil Cioran exprimă, poate în termenii cei mai potriviţi, singularitatea suferinţei, ca dat pozitiv fundamental în ontologia umanului: „există un criteriu obiectiv pentru aprecierea suferinţei? Cine ar putea preciza că vecinul meu suferă mai mult decât mine sau că Iisus a suferit mai mult decât toţi? Nu există măsură obiectivă, deoarece ea nu se măsoară după excitaţia exterioară sau indispoziţia locală a organismului, ci după modul în care suferinţa este simţită şi reflectată în conştiinţă. Or, din acest punct de vedere, ierarhizarea este imposibilă. Fiecare om rămâne cu suferinţa lui, pe care o crede absolută şi nelimitată. Şi dacă ne-am gândi la cât a suferit lumea până acum, la

[82] Ştefan Lupaşcu, *Logică şi contradicţie*, p. 108.
[83] *Ibidem*, p. 120.
[84] *Ibidem*, p. 110.
[85] Idem.
[86] *Ibidem*, p. 111.
[87] Aristotel, *Categoriile*, în *Organon* I (traducere, studiu introductiv, introducere şi note de Mircea Florian), Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1957, 5, 2 a.

agoniile cele mai teribile şi la chinurile cele mai cumplite, la morţile cele mai crunte şi la cea mai dureroasă părăsire, la toţi ciumaţii sau la toţi cei arşi de vii sau stinşi de foame, cu cât suferinţa noastră ar fi mai redusă? Pe nimeni nu-l poate mângâia în agonie gândul că toţi sunt muritori, precum în suferinţă nimeni nu va găsi o consolare în suferinţa trecută sau prezentă a altora. Căci în această lume organic insuficientă şi fragmentară, individul este pornit să trăiască în mod integral, dorind să facă din existenţa lui un absolut. Orice existenţă subiectivă este un absolut pentru sine însăşi. Din acest motiv, fiecare om trăieşte ca şi cum ar fi centrul universului sau centrul istoriei, şi atunci cum să nu fie suferinţa un absolut? Nu pot înţelege suferinţa altuia pentru a o diminua prin aceasta pe a mea. Comparaţiile în asemenea cazuri nu au niciun sens, deoarece suferinţa este o stare de singurătate interioară, în care nimic din afară nu te poate ajuta. Este un mare avantaj că poţi suferi singur."[88]

Dacă datul afectiv este fiinţa, atunci logicul, existenţa este ne-fiinţa, care, pe de-o parte, aşa cum am văzut, nu trebuie confundată cu neantul, cu nimicul („ne-fiinţa, departe de a fi nimicul, este o realitate, absolută"[89]), iar pe de alta nu trebuie privită ca opusă fiinţei (ne-fiinţa „nu este inversul, contrariul fiinţei, caz în care această fiinţă, definindu-se prin contrariul său, n-ar mai fi una")[90]. Între fiinţă (afectiv) şi ne-fiinţă (logic, existenţă) se află un hiatus absolut, dar „în ciuda şi peste această prăpastie deschisă între afectiv şi logic, un fel de corelaţie specială şi enigmatică se manifestă între ele"[91].

Oarecum în mod platonician, Lupaşcu admite un paralelism între devenirea heracliteică, specifică lumii sensibile, fenomenale, şi fiinţa autarhică, mai enigmatică decât cea parmenidiană, identificată cu afectivitatea. Pentru Platon, paralelismul era însă doar aparent, căci lumea sensibilă era subordonată lumii suprasensibile. Diferenţa de statut ontologic era reflectată şi la nivel epistemologic. Cunoaşterea veritabilă, episteme, era rezervată ideilor, în timp ce, cu privire la lumea sensibilă, aflată în perpetuă schimbare, omul putea să aibă doar opinii, păreri. Kant va inversa acest raport epistemic arătând că singura cunoaştere posibilă are drept obiect lumea fenomenală, în timp ce noumenul rămâne inaccesibil cunoaşterii. Lupaşcu merge pe linia kantiană admiţând că datul afectiv este „un fel de noumen kantian"[92], „în sensul că este ceva ontic, pe care logicul nu-l poate cunoaşte"[93], dar care nu se confundă cu noumenul kantian, deoarece raportul noumen – fenomen este diferit de raportul afectiv-logic: „afectivul nu este mai noumenal decât logicul însuşi"[94]. Tocmai de aceea paralelismul dintre afectiv şi logic postulat de Lupaşcu este riguros; logicul şi afectivul sunt pur şi simplu străine, exterioare unul în raport cu celălalt.

---

[88] Emil Cioran, *Pe culmile disperării*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1990, p.17.

[89] Stéphane Lupasco, *Du devenir logique et de l'afectivité*, vol. II, *Essai d'une nouvelle théorie de la connaissance*, p. 284.

[90] *Ibidem.*

[91] Ştefan Lupaşcu, *Logică şi contradicţie*, p. 115.

[92] *Ibidem*, p. 119.

[93] *Ibidem.*

[94] *Ibidem.*

Având în vedere resemnificările conceptuale cu care operează Ştefan Lupaşcu, putem conchide că filosofia sa este un veritabil *paralelism logico-afectiv*[95], în care logic însemnă ceea-ce-există (altfel spus, ceea-ce-devine), iar afectiv ceea-ce-este (fiinţa în sensul ei clasic). Energetismul atribuit lui Lupaşcu nu este deci monist; el poate da seamă doar de unul dintre termenii paralelismului pe care acesta îl susţine încă din teza sa de doctorat, intitulată, în mod sugestiv (şi programatic, am putea spune) *Du devenir logique et de l'affectivité*. Pentru a considera ontologia lupasciană drept energetistă ar trebui să admitem o disimetrie a acestui paralelism, să acceptăm, împreună cu Ion Tudosescu, că „obiectul filosofiei, concepute în primul rând ca ontologie, este – în ultimă instanţă – nu atât *fiinţa* (ca la Constantin Noica), ci, la urma urmelor, *dialecticul* – aşa cum este el impus de Hegel, ca teorie a contradicţiilor şi a devenirii, iar de Ştefan Lupaşcu, într-o modalitate mai expresivă, ca teorie a dinamicii contradictoriului (de factură antagonică), contradictoriu inerent sistemelor energetice din care se structurează materia"[96]. Într-o asemenea ipoteză şi făcând abstracţie de precizările terminologice pe care Lupaşcu le face, putem admite că filosoful celor „trei materii" realizează o ontologie dialectică al cărei termen central este energia; în acelaşi timp, am putea fi îndreptăţiţi să afirmăm că, (re)aducând *potenţialitatea* în prim-planul reflecţiei filosofice, considerând-o la fel de *reală* ca şi actualitatea, Lupaşcu elaborează o metafizică a potenţialităţii sau, mai corect spus, a echilibrului dinamic dintre actualitate şi potenţialitate; şi cum existenţa este, în opinia lui Lupaşcu, prin natura sa, „logică", adică dinamică şi contradictorie, putem afirma, împreună cu Basarab Nicolescu, Petru Ioan sau Vasile Sporici, că Lupaşcu promovează o metafizică holist-complementaristă, o onto-logică a existenţei. Aşa cum am văzut însă, chiar dacă Lupaşcu pare să consacre în lucrările sale mai mult spaţiu existenţei (energiei) decât fiinţei (afectivităţii) – lucru firesc, de altfel, căci despre existenţă, întrucât este „logică", se poate spune ceva, în timp ce despre fiinţă putem spune doar că este, nu şi cum este[97] – el nu pierde niciodată din vedere paralelismul dintre ele.

---

[95] Expresia este folosită, de altfel, chiar de Ştefan Lupaşcu: o găsim, de pildă, în subcapitolul *Paralelismul logico-afectiv şi corespondenţele sale inexplicabile* al lucrării *Logică şi contradicţie*.

[96] Ion Tudosescu, *Ontologie dialectică la Ştefan Lupaşcu*, în *Ştefan Lupaşcu: un gânditor pentru mileniul trei* (coordonator Petru Ioan), vol I, Iaşi, Editura „Ştefan Lupaşcu", 2001, p. 190.

[97] „Este afectivitatea adevărată, falsă, este omogenă, eterogenă, ambele deodată, este non-contradictorie, contradictorie? Nu ştiu nimic. Nu pot, în ea însăşi, să-i aplic aceste criterii. Nu ştiu ce vrea, ce înseamnă, care este sensul ei... deoarece ea este, şi nu poate decât să fie." (Stéphane Lupasco, *Qu'est-ce qu'une structure*, p. 103.)

SISTEMUL CATEGORIILOR POLARE RECESIVE LA MIRCEA FLORIAN

ADRIAN MICHIDUȚĂ

Una dintre cele mai importante probleme filosofice este aceea a „categoriilor filosofice" analizată cu o deosebită subtilitate logică de Mircea Florian. „Teoria predicamentelor sau categoriile – se preferă azi termenul grecesc, își păstrează actualitatea și s-a bucurat de o nedezmințită continuitate istorică."[1]

Mircea Florian nu folosește termenul de *„categorie"* și îl preferă în locul acestuia pe cel de „noțiune primă". De ce? Motivul ar consta în conținutul subiectiv pe care îl dobândesc categoriile de la „genurile de existență" ale lui Aristotel la „formele de gândire" ale lui Kant.

Filosoful îl citează pe N. Hartmann dintre contemporani care a „adâncit problema categoriilor care, pentru el, este fundamentul filosofiei, condamnând prejudecata monistă care deduce pluralitatea categoriilor din Unitate, ca și prejudecata dualistă că nu cunoaște decât un dualism universal"[2].

Termenul filosofic de *categorie*[3] (Kategoriai) înseamnă „a pune în seama", „a atribui"; pe această bază, categoriile înseamnă ceea ce se atribuie unui subiect.

---

[1] M. Florian, *Logica recesivității*, ediție critică de Adrian Michiduță, Craiova, Editura Aius, 2006, p.183.

[2] M. Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, ediție îngrijită de N. Gogoneață și Ioan C. Ivanciu, București, Editura Eminescu, 1983, p. 60.

[3] Porfir înțelegea prin termenul *„categorie, de obicei, învinuirea pe bază de pledoarii, căreia i se opune apărarea. Atunci de ce Aristotel nu a înțeles să ne învețe cum să acuzăm în tribunale pe adversari, ci altceva, care nu poartă la greci acest nume, preferând să ne surprindă prin intitularea cărții sale despre Categorii?"* Porfir, Dexip, Amonius, *Comentarii la categoriile lui Aristotel*, București, Editura Academiei R.S.R., 1968, p. 42. Răspunsul vine de la C. Noica *„Verbul Kategorien înseamnă, după dicționarul Bailly, a vorbi într-o adunare, în agora. De aici: 1) a acuza; 2) a face cunoscut, a scoate la iveală; 3) a exprima, a enunța. Categoria va fi, în afară de acuzație, calitatea atribuită unui obiect, atribut. De la a denunța s-a ajuns la a enunța despre; de la a atribui o vină, la a atribui pur și simplu"*.

Pentru Matthias Kappes, în *Aristoteles-Lexikon*, 1894, *„termenul de Χατηγορεἰν înseamnă a enunța (aussagen) sau a atribui (prädizieren). Cuvântul «a predica» ar fi mai potrivit, dacă ar putea fi întrebuințat în limba noastră într-un sens pur logic. Deci «categoria» este enunțul, atributul, predicatul sau noțiunea în genere, întrucît, la origine, noțiunea era «predicat» sau ceea ce era enunțat despre altceva (subiectul). Dar, în tratatul «Categorii», nu este vorba despre orice enunț, atribut, predicat sau noțiune, ci despre noțiunile cele mai generale, în număr de zece. În concepția lui Aristotel, categoriile sunt felurile fundamentale de enunțare a existenței lucrurilor, deci felurile fundamentale de existență a lucrurilor. Categoria reprezintă corespondența dintre gândire (vorbire) și existență"*. Mircea Florian, *Logica lui Aristotel*, în Aristotel, *Organon*, vol. I, traducere, studiu introductiv și note de Mircea Florian, București, Editura Științifică, 1957, p. 119.

În *Vocabularul filosofic* a lui André Lalande, „*categorie* (χατηγορία) vine din grecescul χατηγορείν = a afirma, în latină *predicamentum*.

A) Primitiv, la Aristotel predicat al propoziției; de aici vine faptul că el le numește *categorii ale existenței*, și prin abreviere (*categorii*) diversele clase ale existenței sau diferitele clase de predicate ce pot fi afirmate despre un subiect oarecare [...].

Cuvântul (*categorie*) a fost luat în același sens, dar o listă diferită a fost dată de stoici și neoplatonici.

B) La Kant și în școala kantiană, categoriile sunt conceptele fundamentale ale înțelegerii pure, „*stammbegriffe des reinen Verstandes*", forme *a priori* ale cunoașterii noastre reprezentând toate funcțiile esențiale ale gândirii discursive. Ele se deduc din natura judecății considerate în diferitele sale forme și se reduc la patru mari clase: *Cantitate, Calitate, Relație, Modalitate.*

Ch. Renouvier dă o enumerare diferită categoriilor și le definește într-un sens puțin diferit: „Categoriile sunt legile prime și ireductibile ale cunoașterii, raporturile fundamentale care îi determină forma și îi regizează mișcarea" (*Logique,* I, p. 184).

C) Într-un mod mai puțin tehnic, se înțelege prin categorii „conceptele generale la care un spirit sau un grup de spirite are obiceiul să-și raporteze gândurile și judecățile"[4].

Logicianul Anton Dumitriu, cercetând originea cuvântului „categorie", arată că „se trage de la substantivul grecesc χατηγορία (sau de la verbul corespunzător χατηγορέω), care înseamnă în primul rând «critică», «acuzație», «indicație», «dovadă». Aristotel a dat acestui termen un conținut propriu, pe care, fără îndoială, l-a scos din notele anterioare ale cuvântului «χατηγορία»."[5]

Aristotel pleacă în definirea categoriilor de la concept, de la ideile care închid și condensează înăuntrul lor esența lucrurilor.

„Un prim înțeles – scria Anton Dumitriu – al categoriilor este acela de «proprietățile cele mai generale». Că aceste categorii sunt luate în sensul de proprietăți – de predicate atribuibile – ne-o spune și traducerea scolastică a termenului «categorii» (χατηγορίαι) prin *predicamenta* (praedicamentum = predicat)."[6]

La Aristotel există trei sensuri principale pentru noțiunea de „categorie":

„1) *Sensul de predicație* (există atâtea feluri de predicație câte categorii există);

2) *Sensul ontologic*, care este dat de Aristotel prin afirmația că propoziția «Aceasta este adevărat despre aceea» trebuie înțeleasă după fiecare categorie (adevărul fiind însă o *adaequatio rei et intellectus*, are un caracter ontologic);

3) *Sensul noetic* prin care intelectul sesizează realitatea într-o primă determinare."[7]

---

[4] André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol. I, Paris, P.U.F, 1993, p. 125.

[5] Anton Dumitriu, *Teoria logicii*, București, Editura Academiei R.S.R, p. 276.

[6] *Ibidem*, p. 277.

[7] Idem.

Categoriile filosofice aduc în discuție problema modului în care gândirea, în sens logico-ontologic, prinde realitatea în concepte sau, altfel spus, problema determinațiilor realului, așa cum sunt ele stabilite prin gândire. „Cu alte cuvinte, categoriile sunt în același timp primele forme ale gândirii și primele determinări ale Ființei. Modalitățile prime ale Ființei sunt indicate de categorii și ele nu pot fi despărțite nici de caracterul lor ontologic, nici de caracterul lor pur noetic."[8]

„Filosofia, ca disciplină fundamentală – scria M. Florian – are misiunea de a dezvălui, de a ierarhiza, de a descrie – pe scurt – de a clarifica noțiunile prime, care sunt cele mai generale sub raportul abstracției și cele mai concrete prin universala lor actualitate în lucrurile individuale, oricărui domeniu ar aparține acestea, natură sau cultură (istorie). Aceste noțiuni prime, pe care le putem numi noțiuni limită, fiindcă își au sediul la marginea gândirii, au atras reflecția, au provocat repetate încercări de elucidare și sistematizare, în ciuda greutăților ce decurgeau din poziția lor preliminară, limitrofă, ca și din misiunea lor de a fundamenta, de a înrădăcina adânc întreaga cultură, toată opera conștiinței lucide."[9]

Franz Brentano, în lucrarea *Despre multipla semnificație a ființei la Aristotel* (1862), apreciază că pot fi distinse trei mari concepții asupra categoriilor:

(i) „Categoriile nu sunt concepte reale, ci oferă numai cadrul (*Fachwerk*) în care poate fi situat orice concept real; altfel spus, ele nu stabilesc decât punctele de vedere conform cărora pot fi clasificate conceptele atunci când departajăm obiectele gândirii [...].

(ii) Cea de-a doua concepție nu privește categoriile ca forme ale enunțului, ca moduri ale predicării, ci drept *concepte*; totuși ele nu sunt considerate concepte în măsura în care sunt abordate în și pentru sine și ca nume pentru reprezentările simple ale spiritului, ci strict în relația lor cu judecata, adică în măsura în care ele pot fi parte a judecății, și anume *predicat*. Din această perspectivă, categoriile au luat naștere prin descompunerea legăturii propoziționale și sunt predicate detașate, cele mai generale predicate.

Diviziunea lor nu provine din analiza caracterului lor real (*realer Betrachtung*), ci din diversitatea relațiilor gramaticale, caz care pare a presupune și diversitatea corespunzătoare a relațiilor logice [...].

(iii) Cea de-a treia concepție concordă cu cea de-a doua prin faptul că, pentru ea, categoriile nu sunt un simplu cadru pentru concepte, ci concepte reale. Ea respinge însă mai hotărât decât prima ideea că este vorba doar de predicate sau că tabela categoriilor ar fi concepută numai prin considerarea relațiilor logice și gramaticale. Conform ei, categoriile sunt concepte supreme și diferite ce pot fi desemnate cu numele comun *ὄν*".[10]

De remarcat este faptul că, eliberată de psihologism și subiectivism în general, poziția lui Brentano a deschis calea unei noi abordări sistematice, mai profunde, a categoriilor.

---

[8] *Ibidem*, pp. 277–278.

[9] Mircea Florian, *Recesivitatea...*, vol. I, p. 45.

[10] Franz Brentano, *Despre multipla semnificație a ființei la Aristotel*, București, Editura Humanitas, 2003, pp. 132–134.

Mircea Florian arată că teoria categoriilor a cunoscut de-a lungul timpului două mari direcții. Care sunt acestea? „Cea mai veche şi persistentă, renovată în zilele noastre, subliniază valoarea ontologică sau obiectivă a categoriilor – ele sunt moduri de predicare, fiindcă sunt moduri de a fi sau determinări ale obiectelor. Cealaltă, mai nouă, inițiată de reforma idealistă a lui Kant, consideră categoriile drept moduri de gândire, de judecată, pe scurt, drept legi ale rațiunii."[11]

Aristotel, deşi a avut predecesori, rămâne în istoria filosofiei ca fondatorul teoriei categoriilor.

De ce şi-a numit Aristotel lucrarea *Categorii*? Răspunsul ne vine de la filosoful Amonius: „Vom spune că revine acestei cărți să trateze despre *genuri* şi *specii* şi că speciile sunt subiacente genurilor lor, iar genurile se enunță despre speciile lor, aşa încât lucrurile individuale sunt numai subiecte, genurile subalterne sunt subiecte față de cele ce le precedă, dar se enunță ca predicate față de cele ce vin după ele, în timp ce genurile cele mai generale nu sunt decât predicate. Aşadar, întrucât cei zece termeni fac parte din genurile cele mai generale şi doar se enunță despre altele fără a fi subiectul vreunuia, de aceea s-a pus titlul de *Categorii*."[12] În elaborarea tabelei sale de categorii, Aristotel a procedat sistematic, a urmat o metodă în alcătuirea acesteia; s-a bazat pe gramatică spre a afla care sunt formele cele mai generale ale existenței. În sistemul aristotelic al categoriilor, *substanța* are drept corespondent în gramatică *substantivul. Calitatea* are drept corespondent *adjectivul, cantitatea – numeralul, timpul şi spațiul – adverbele de timp şi loc, relația* are drept corespondent *comparativul;* iar ultimele patru categorii reprezintă cele patru forme verbale.

„Încă din vechime ni s-a atras atenția asupra pericolului – nota Anton Dumitriu – în care ne aflăm în interpretarea categoriilor dacă luăm aspectul lor lingvistic în prim plan.

O asemenea eroare a fost făcută de A. Trendelenburg [în studiul său *Geschichte der Kategorienlehre*], care socoteşte categoriile logice ale lui Aristotel ca fiind «calcate» pe categoriile gramaticale ale limbii greceşti [...].

Un răspuns la această interpretare l-a dat logicianul român Dan Bădărău, care spune că, deoarece numărul categoriilor gramaticale greceşti este mai mare de zece – câte categorii a socotit Aristotel că există –, ar trebui să explicăm, în cazul acesta, pentru ce Aristotel s-a oprit la acest număr şi a lăsat în afară un număr de categorii gramaticale dintre care unele tot atât de importante ca şi cele zece considerate de Stagirit."[13]

Dintr-o perspectivă de ansamblu, filosoful român apreciază că există o împărțire trihotomică a categoriilor începând cu Pitagora şi până la Kant (antepredicamente, predicamente şi postpredicamente).

1) *Antepredicamentele.* Primul care dezvoltă o teorie a categoriilor este filosoful antic grec Pitagora (c. 580 î. e. n.). El alcătuieşte un tablou de zece perechi de noțiuni opuse – tablou care este cunoscut sub numele de tabela de categorii ale lui Pitagora.

---

[11] Mircea Florian, *ibidem*, p.184.

[12] Porfir, Dexip, Amonius, *Comentarii la Categoriile lui Aristotel*, Bucureşti, Editura Academiei R.S.R, 1968, p. 232.

[13] Anton Dumitriu, *Teoria logicii*, p. 278.

Cele zece perechi de noţiuni opuse sunt: determinatul şi nedeterminatul, perechea şi neperechea, unitate şi pluralitate, drept şi stâng, bărbat şi femeie, repaus şi mişcare, dreaptă şi curbă, lumină şi întuneric, bine şi rău, pătrat şi nepătrat. „Categoriile lui Pitagora – relevă Renouvier – nu prezintă niciun interes pentru că nu posedăm decât numele lor, fără definiţii."[14]

Dintre categoriile filosofice ale lui Pitagora făceau parte elementele metafizice ale naturii. „Pitagoreii – preciza Mircea Florian –, au fost cei dintâi gânditori care au întocmit o tabelă de zece categorii antitetice, în care tezele erau puse în stare de inferioritate."[15]

2) *Predicamentele*. O analiză filosofică a unor categorii filosofice după Pitagora o realizează filosoful Platon (427-347 î.e.n.). Platon concepuse următoarele categorii: fiinţă; stare, mişcare; identitate, alteritate.

După cum se poate observa, la Platon, categoria centrală este aceea de fiinţă, urmată de două cupluri de categorii complementare; aceste categorii sunt denumite de Constantin Noica „categorii ale anorganicului"[16].

În strădania de a elabora o imagine completă şi complexă asupra realului şi fiinţei, Aristotel (384-322 î.e.n) elaborează un tabel cu zece categorii. Acestea sunt: 1) substanţa (*ti esti, usia*), de exemplu: om, cal; 2) calitatea (*poion*), de exemplu: „alb", „cultivat"; 3) cantitatea (*poson*), de exemplu: „doi coţi lungime"; 4) relaţia (*prosti*), de exemplu: „în piaţă", „în liceu"; 6) timpul (*pote*), de exemplu: „ieri", „mâine"; 7) poziţia sau situaţia (Keisthai), de exemplu: „şade" (*în picioare*); 8) posesia (*echeiu*); 9) acţiunea (*poiein*), de exemplu: „taie", „arde"; 10) a suferi (*paschein*), de exemplu: „este ars", „este tăiat".

„La Aristotel – detalia Franz Brentano – se poate vorbi într-un triplu sens despre zece (sau, dacă vrem, despre opt) categorii: 1) despre categorii drept cele mai înalte predicate ale substanţei prime; 2) despre categorii ca serii ale lucrurilor predicabile despre substanţa primă, lucruri care sunt ordonate sub un gen suprem şi care sunt enunţate în acelaşi mod ca şi acesta despre substanţa primă [...]; 3) se poate vorbi de zece (sau de opt) categorii aristotelice ca despre tot atâtea moduri ale predicării distinse de el cu privire la enunţarea în mod propriu (ἁπλώς) a unui [lucru] despre altul. Ca urmare, deosebim un mod al predicării esenţiale, [altul] al predicării calitative, cantitative etc."[17]

Subiectul logic coincide totdeauna cu *substanţa* căreia toate celelalte categorii i se atribuie sau despre care ele se predică. Accidentele care pot fi predicate despre substanţă sunt împărţite de Aristotel în accidente care-i revin intrinsec şi accidente care-i revin extrinsec.

Aceste predicate speciale (*Katehegouromena*) vor fi numite de scolastici predicabile sau *modi praedicandi*, şi sunt următoarele: 1) genul (*genos*); 2) specia (*eidos*); 3) diferenţa (*diaphora*); 4) propriu (*idion*); 5) accidentul (*symbekos*).

Dintre acestea, diferenţa specifică este cea mai importantă, deoarece exprimă esenţa unui lucru, cunoaşterea ei reprezentând şi pentru Aristotel, ca şi pentru Socrate, Platon, scopul oricărei cunoaşteri.

---

[14] Apud S.S. Bârsănescu, *Teoria categoriilor. Contribuţii cu privire la evoluţia sistemelor de categorii*, Iaşi, Institutul de Arte Grafice, f.a., p. 7.

[15] M. Florian, *Recesivitatea...*, vol. I, p. 71.

[16] Constantin Noica, *Semnificaţia categoriilor în cultura europeană*, „Revista de filosofie", nr. 12/1967, p.8.

[17] Franz Brentano, *op. cit.*, p. 177.

La aceste zece categorii Aristotel va adăuga încă patru *postpredicamente*. „Aceste categorii care au aplicație în toate predicațiile sunt: 1) opusul (*evantion*); 2) simultanul (*hama*); 3) anteriorul (*proteron*); 4) mișcarea (*kinesis*)."[18]

Lui Aristotel i s-a reproșat în primul rând ontologismul categoriilor sale. O asemenea obiecție legitimă i-a adus-o, printre alții, neocriticistul francez Renouvier, arătând că la baza categoriilor aristotelice stă substanța (οὐσία), „această plagă a filosofiei". Prin caracterul său metafizic, concepția aristotelică despre categorii diferă foarte mult de concepția kantiană. În timp ce Aristotel era preocupat de problema cosmosului, dorind să știe care sunt elementele generale ale naturii, Kant se ocupă de spirit, propunându-și să cerceteze prin ce legi se construiește cunoștința.

Categoriile kantiene sunt concepute în două moduri; uneori ele sunt considerate ca funcțiuni ale intelectului, iar alteori ca noțiuni sau concepte ale intelectului. Rolul categoriilor kantiene este acela de a lega. „A gândi înseamnă în mod absolut a unifica." Această legătură nu e încă gândire, căci ea ar putea veni pur și simplu din habitudine.

Ea trebuie să fie concepută ca având-și fundamentul său în afară de noi. În acest scop Kant concepe noțiunea de „conștiință în genere" căreia îi atribuie un anumit uzaj, un anumit număr de funcțiuni de legare a conținuturilor de cunoaștere. Și fiindcă judecata este un act de unificare și fiindcă judecățile sunt 12, Kant a conchis prin analogie că 12 sunt și categoriile.

La Kant (1724-1804), filosoful român precizează că „există patru feluri de judecăți: de cantitate, calitate, relație și modalitate, fiecare cu câte trei judecăți (3×4=12), cărora le corespund următoarele douăsprezece categorii:"[19]

1.Cantitate	**2.Calitate**	**3.Relație**	**4.Modalitate**
totalitate	realitate	substanță și inferență (accident)	posibilitate – imposibilitate
pluralitate	negație	cauzalitate și dependență	existență – nonexistență
unitate	limitație	reciprocitate (activă și pasivă)	necesitate – contingență.

Primele două triade de categorii se raportează la obiectele intuiției. Astfel, prima, aceea a cantității, se referă la întinderea, măsura și mărimea fenomenelor. A doua, aceea a calității, la gradul lor de intensitate. Aceste două serii constituie categoriile matematice. Celelalte două serii se raportează la existență, la modul cum există obiectele intuite, fapt pentru care ele sunt considerate categorii dinamice. În al doilea rând, o observare mai atentă a tabelei duce la constatarea că primul termen din fiecare clasă constituie o condiție, al doilea exprimă condiționatul, iar al treilea conceptul ce rezultă din reunirea condiției cu condiționatul.

Pentru deducerea categoriilor, Kant s-a folosit de logică. Pentru el, logica era „un ghid sigur și necesar", căci ne poate indica cu cea mai mare corectitudine modurile cum operează gândirea și implicit conceptele pure. Faptul că logica n-a făcut niciun pas înainte de la Aristotel constituie pentru Kant un argument decisiv, ca să utilizeze tabela judecăților pentru a constitui tabela sa de categorii.

---

[18] Aristotel, *Categorii*, București, Editura Humanitas, 1994, p. 8.
[19] Mircea Florian, *Îndrumare în filosofie*, București, Editura Eminescu, 1992, pp. 336–337.

„Categoriile, precum şi principiile ştiinţei naturii, care decurg din categorii, sunt obiective (necesare şi universale) fiindcă numai ele fac cu putinţă ordonarea reprezentărilor, constituirea unei naturi supusă unor legi necesare."[20]

Analizând categoriile filosofice la filosofii Platon (5 categorii), Aristotel (10 categorii) şi Kant (12 categorii), filosoful C. Noica le numea simbolic douăzeci şi şapte de trepte ale realului[21].

3) *Postpredicamentele*

„În cadrul logicii aristotelice - subliniază Mircea Florian - recesivitatea se situează uşor sub titlul postpredicamentelor. În ultimele capitole ale *Categoriilor* (latineşte: *predicamenta*), a primei părţi din *Organon,* Aristotel sau, după unii, un discipol de mai târziu, vorbeşte de ceea ce scolasticii au numit postpredicamente, adică de acele noţiuni fundamentale care nu au fost cuprinse în cele 10 categorii."[22]

„Postpredicamentele sunt în prima linie *opuşii*, contrarii, care au dobândit în logica formală şi mai ales în logica dialectică a lui Hegel o însemnătate mai mare decât categoriile, apoi anterior (*proteron*) legat de posterior (*hysteron*) şi de simultan, în sfârşit mişcarea cu cele şase specii ale sale (naşterea, distrugerea, creşterea, micşorarea, alterarea, schimbarea locală)."[23]

Mircea Florian recunoaşte că „filosofia contemporană cunoaşte dualismele recesive sub numele tradiţional de «categorii», nume făurit de Aristotel, păstrat cu pietate de posteritate şi reluat de Kant."[24]

În filosofia contemporană doi mari filosofi îl vor influenţa în mod deosebit pe Mircea Florian în ceea ce priveşte teoria categoriilor. Cine sunt aceştia?

Primul este filosoful german Nicolai Hartmann, iar cel de-al doilea filosoful danez Harald Höffding.

N. Hartmann îşi expune teoria categoriilor în lucrarea *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre* (1940). Partea a doua din această lucrare este consacrată în întregime „categoriilor structurale fundamentale, adică acelor categorii, care sunt comune tuturor straturilor realului (şi pe lângă aceasta tuturor sferelor existenţei) [...]. Căci fiecare dintre aceste categorii străbate întreaga construcţie a straturilor lumii reale, până la înălţimile existenţei spirituale [...].

„Categoriile, după Hartmann – detalia Alexandru Boboc – nu se confundă cu formele gândirii. «Omul poate să întregească sistemul categoriilor cu care lucrează, însă nu poate să-l schimbe, aşa cum prin învăţare poate să-şi schimbe tabloul lumii.» Aici este punctul în care apare clar limita precisă între categorii şi formele gândirii. Categoriile cad sub legea existenţei în sine, adică a independenţei de opinia umană; formele gândirii, dimpotrivă, cad sub legea spiritului obiectiv, adică a instabilităţii şi capacităţii de dezvoltare a modalităţilor spirituale în timp."[25]

---

[20] *Ibidem*, p. 337.

[21] Vezi, C. Noica, *Douăzeci şi şapte de trepte ale realului*, Bucureşti, Editura Humanitas, ed. II, 1999.

[22] M. Florian, *Recesivitatea...*, vol. I, pp. 74–75.

[23] *Ibidem*, p. 75.

[24] *Ibidem*, p. 83.

[25] Alexandru Boboc, *Nicolai Hartmann şi realismul contemporan,* Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1973, pp. 79–80.

Tabela categoriilor a lui N. Hartmann cuprinde 24 de categorii, de fapt 12 perechi de opoziţii, împărţite în două grupe:

GRUPA I	GRUPA II
1. Principiu – Concretum	7. Unitate – Multiplicitate
2. Structură – Modus	8. Umanitate – Conflict
3. Formă – Materi	9. Opoziţie – Dimensiune
4. Interior – Exterior	10. Discontinuitate – Continuitate
5. Determinaţie – Dependenţă	11. Substrat – Relaţie
6. Calitate – Cantitate	12. Element – Structură[26]

Teoria categoriilor a lui N. Hartmann „nu este o teorie a conceptelor raţiunii, ci a ontologiei considerate în conţinutul ei. Ea se ocupă cu fundamentele lumii reale [...].

În analiza problemelor ontologiei, Hartmann deosebeşte trei mari capitole:

1) Fundamentarea ontologiei, adică problema Fiinţei ca Fiinţă (Seienden abs Seienden);

2) Problema modurilor Fiinţei (Realitatea şi Idealitatea) şi raportul acestor moduri. Această problemă este examinată de el în lucrarea *Posibilitate şi realitate*, printr-o analiză a modalităţilor (posibil, necesar, contingent etc.);

În sfârşit, a treia problemă se ocupă cu conţinutul şi determinările Fiinţei şi aceasta este teoria categoriilor.

Categoriile sunt astfel, după el, «determinările generale ale Fiinţei» (allgemeine Bestinumungen des Seinen). Hartmann distinge «categorii veritabile» (echte) şi «categorii aparente» (scheinbare). Tocmai de aceea – concluziona Anton Dumitriu – în această deosebire constă dificultatea stabilirii unei «tabele» de categorii."[27] „Hartmann însuşi, – aprecia Mircea Florian – deşi admite existenţa în lume a dualismelor, a antinomiilor ireductibile, a problemelor insolubile, în cele din urmă, de teama de a nu aluneca în pluralism, concordă posibilitatea armonizării, unitatea lumii, sub pretextul că este o megalomanie a raţiunii, că toate problemele sunt solubile [...]. Evadarea din această poziţie oscilantă, la suprafaţă complexă şi respectuoasă faţă de fapte, este în primul rând recunoaşterea unui nou tip de dualism, pe care Hartmann nu l-a descoperit, cu toată ascuţimea spiritului său analitic şi sistematic [...]. Lui Hartmann – concluzionează Mircea Florian – îi lipseşte curajul înaintaşilor. El recunoaşte fără înconjur că o tabelă completă a «opoziţiilor» şi categoriilor nu este posibilă."[28]

Filosoful danez Harald Höffding, exponent al „gândirii europene mijlocii", îşi expune teoria categoriilor în două lucrări: *Pensée humaine* (1911) şi *La Relativité philosophique* (1924). El deosebeşte patru feluri de categorii: fundamentale, formale, reale şi ideale.

---

[26] *Ibidem*, pp. 83–84.

[27] Anton Dumitriu, *op. cit.*, pp. 292–293.

[28] M. Florian, *Recesivitatea...*, vol. I, p. 60.

1) „*Categoriile fundamentale* sunt următoarele. Cea dintâi este sinteza sau «concentrarea multiplicității în unitate». În sinteză e cuprinsă a doua categorie fundamentală: relația, raportul. «A gândi, cum a spus Fichte, este a pune un lucru în raport cu altul». Între pura unitate şi pura multiplicitate, cazuri-limită, se situează continuitatea şi *discontinuitatea,* care sunt relații [...]. Alte categorii fundamentale sunt *asemănarea şi diferența,* întrucât opoziția între unitate şi multiplicitate se manifestă totdeauna ca o opoziție între asemănări şi diferențe;

2) *Categoriile formale* sunt: identitatea, raportul de calitate manifestat ca timp, număr, grad şi loc; apoi negația care, alături de identitate şi analogie, e mijlocul de gândire cel mai important; în sfârşit, raționalitatea care ne ajută să tragem concluzii din identități şi deosebiri;

3) *Categoriile reale*: cauzalitatea; totalitatea sau cauzalitatea cu direcție; evoluția care implică raportul totalităților şi condițiilor lor;

4) *Categoriile ideale* reprezintă «tot ceea ce satisface o nevoie şi deci produce un sentiment de plăcere sau face să dispară un sentiment de neplăcere, are valoare». Introducerea valorii – aprecia Mircea Florian – printre categorii e tot atât de semnificativă pentru poziția filosofiei mai nouă ca şi dispoziția tradițională categorii de substanță."[29]

Filosoful român încearcă să ofere în contemporaneitate, fiind influențat de filosoful german N. Hartmann, un nou tablou al categoriilor filosofice care se deosebeşte de cele precedente. Capitolele consacrate celor „patruzeci de cupluri categoriale – precizează Mircea Flonta – capitole ce reprezintă tot atâtea încercări de a argumenta universalitatea schemei dualității recesive, urmează în linii mari acelaşi plan: a) mai întâi ceea ce autorul numeşte «operația liniară de curățire a terenului, de denunțare a echivocurilor şi confuziilor»; b) o caracterizare preliminară a termenilor cuplului categorial; c) respingerea tezei moniste, adică argumentarea eterogenității şi ireductibilității celor doi termeni unul la celălalt; d) respingerea dualismului radical, care situează pe acelaşi plan şi conferă aceeaşi putere celor doi termeni; e) critica acelor poziții filosofice care inversează relația dintre factorul dominant şi factorul recesiv; f) în sfârşit, argumentarea mai mult sau mai puțin sistematică a valabilității schemei dualității recesive."[30]

Mircea Florian era convins că „nu putem întocmi o tabelă relativ completă a acestor perechi de contrari, cu toate încercările făcute în cursul istoriei de a inventaria şi a cataloga ceea ce de la Aristotel se cheamă «categorii» [...]. Noi am renunțat la ambiția măcar de a schița o tabelă sistematică, mulțumindu-ne cu o inventare rapsodică [...]. De asemenea, împotriva prejudecăților tradiționale, noi trecem în rândul marilor opoziții contrare perechi de opoziții nerecunoscute ca atare până acum, neconsacrate, şi dimpotrivă lăsăm pe dinafară altele consacrate – în total catalogarea noastră înşiră peste 40 de opoziții."[31]

---

[29] M. Florian, *Logica recesivității*, ediție critică de Adrian Michiduță, Craiova, Editura Aius, 2006, pp.194–195.

[30] Vezi Mircea Flonta, *Mircea Florian: Prin enciclopedism filosofic spre schema lumii*, în vol. *Cum recunoaştem Pasărea Minervei?*, Bucureşti, Editura Fundației Culturale Române, 1998, p. 109.

[31] M. Florian, *Recesivitatea...*, vol. I, p. 60.

I. CATEGORII ONTOLOGICE FUNDAMENTALE
Noutate – repetiţie (identitate) Discontinuum – continuum Schimbare – persistenţă (substanţă) Finit – infinit
CATEGORII REALE
Realitate – aparenţă (fenomen) Contigenţă – necesitate Cauzalitate – finalitate Determinism – libertate
CATEGORII FORMALE
Materie – (conţinut) formă Materie (corp) – spirit (suflet) Timp – eternitate Spaţiu – timp
CATEGORIILE IDEALE
Real – ireal, ideal, suprareal Real – posibil, necesar Existenţă – valoare
CATEGORII EPISTEMOLOGICE
Cunoaştere – existenţă Obiect – subiect Raţional – iraţional A posteriori – a priori Relativ – absolut
II. CATEGORII ALE ONTOLOGIEI UMANE
SOCIOLOGIE
Individ – societate Conducători – intelectuali Democraţie – libertate Naţional – supranaţional
ANTROPOLOGIE
Viaţă – moarte Animal – om Cosmocentrism – antropocentrism
MORALĂ
Violenţă - iubire Bine – rău Fericire – plăcere Optimism - pesimism

Unii exegeţi ai lui Mircea Florian au considerat că lucrul cel mai important realizat de gânditorul român este noua tabelă a categoriilor. „Extinderea listei categoriilor – iată una din înfăptuirile fundamentale ale *Recesivităţii*! Ceea ce este

de mirare în cazul lui Mircea Florian, ca autor al acestei impunătoare scrieri, şi ca un erudit gânditor (poate filosoful cu cea mai întinsă cultură filosofică din generaţia sa în ţara noastră), este că el nu a întrevăzut o posibilitate neclasică – care s-a impus, de altfel, în filosofie în prima jumătate a secolului [al XX-lea] – de a depăşi abordarea «rapsodică» a categoriilor în favoarea unei abordări «sistematice», deschisă odată cu sesizarea «intenţionalităţii» fenomenelor de conştiinţă [...].

Mircea Florian nu numai că nu a exploatat, fie şi într-o manieră proprie, această posibilitate de a înnoi teoria categoriilor, dar, după toate indiciile, nu a sesizat-o. Probabil că punctul de vedere, în problema categoriilor, elaborat de şirul de filosofi Brentano – Husserl – Heidegger i s-a părut incompatibil cu puternicele asumpţii «realiste» ale filosofiei sale şi a dat credit prea mare unei variante tradiţionale a realismului."[32]

Structura categorială a lumii concepută de Mircea Florian pune accentul pe o ontologie fundamentală care împrumută caracterele specifice ale analizei, atât pe cele „pozitive" cât şi pe cele „negative".

„Noţiunile prime au o structură specifică, o înfăţişare caracteristică: sunt noţiuni polare sau antitetice, potrivit unei expresii mai vechi, sau *heterotetice* (hèteros = altul, *thêsis* = poziţie)."[33]

Structura polară sau antitetică presupune doi termeni ce stau în raport de opoziţie, deci „presupune multiplul cel mai redus."[34] Prioritatea unui termen faţă de celălalt, a tezei faţă de antiteză (heteroteză) este de factură logică, deci atemporală, pe fondul existenţei lor necesare, autonome şi simultane. Inegalitatea termenilor filosofici, specifică dualismului recesiv, impune în logica recesivităţii perechea categorială determinant – dependent care „exprimă caracterul generic al tuturor perechilor de contrari, pe scurt rezumă raportul recesiv".[35]

Problema corelatelor, a antinomiilor a mai fost tratată în filosofia românească interbelică. Iosif Brucăr o abordează în lucrările *Probleme noi în filosofie* (1931) şi *Filosofi şi sisteme* (1933). Şi Brucăr pleacă, la fel ca M. Florian, de la corelatul „obiect-subiect".

„Problema corelatului[36], obiect-subiect, acel «ce» despre care vorbesc mereu, este lumea exterioară, lucrurile, obiectele, pe când acel «cum» despre care repet mereu că e în centrul preocupărilor noastre, subînţelege existenţa unui eu, a mea, a noastră, a unei conştiinţe, care cunoaşte lucrurile, cum le-ar cunoaşte, adică presupune existenţa unui subiect, care e conştient de existenţa unui obiect în afară

---

[32] Andrei Marga, *Disocieri cu privire la filosofia lui Mircea Florian*, „Steaua" (506), an XL, nr. 7, iulie 1989, p. 50.

[33] Mircea Florian, *Recesivitatea...*, vol. I, p. 47.

[34] *Ibidem*, p. 48.

[35] *Ibidem*, p. 60.

[36] „Pentru a înlătura orice echivoc, – ne avertizează I. Brucăr – precizez că pentru mine corelatul are înţeles de întregire, deci de armonizare posibilă între doi termeni antinomici: obiect-subiect, om-cosmos. Când am voi să arătăm că termenii se exclud, am putea spune, cu expresia lui Goethe, că ei sunt polari. Dacă voim, pentru jocul dialecticii corelatelor, am putea afirma de pildă că în literatură, Schiller-Goethe,Tolstoi-Dostoievski, sunt termeni polari. În filosofie: Spinoza-Kant". p. 86.

de el [...]. Subiectul ar fi, în acest caz, în relație cu lumea din afară pe care o cunoaște și îi este și opus, întocmai cum este și obiectul față de subiect, în relație și opus lui."[37]

Privite din punct de vedere fenomenologic conceptele filosofice, conceptele dialectice și armonice sunt analizate de Brucăr din două puncte de vedere: epistemologic și metafizic.

„a) Privite *epistemologic*, aceste concepte pot să fie reduse la raportul corelativ dintre idee și realitate (Platon), dintre obiect și subiect (Kant), dintre dionisiac și apolinic (Nietzche), dintre ceva și altceva (Richert), dintre obiect și persoană (W. Stern), dintre faptic și optic sau tectonic (H. Friedmann), dintre obiect și imagine sau materie și formă (E. Cassirer), dintre existență – obiect și valoare – subiect (A. Liebert), dintre obiect și imagine, cum e la L. Klages, deși acest din urmă filosof, ca și alții de altminteri, lucrează nu numai cu o dihotomie a termenilor, ci și cu trihotomia de termene: corp – suflet – spirit, în care spiritul este privit ca dușman al vieții, al corpului și sufletului;

b) Privite *metafizic* (și în cuprinsul aceleiași categorii), conceptele sunt reduse la raportul lor corelativ dintre virtualitate și actualitate (Aristotel), dintre întindere și gândire (Spinoza), dintre existență și nonexistență, devenire (Hegel), dintre mișcare – timp și tehnică (Bergson), dintre existență și timp (Heidegger), etc."[38] Iosif Brucăr credea că „nu ar fi deloc o muncă de Sisif, adunarea și sistematizarea acestor corelate, din toate sistemele de filosofie".[39]

Acest lucru îl va face Mircea Florian în lucrarea *Recesivitatea ca structură a lumii*. El cercetează peste patruzeci de cupluri conceptuale recesive: „deosebire-asemănare (identitate); multiplu-unu, esență (unitate) – relație; individual-general; compus-simplu; parte-(întreg) totalitate; noutate-repetiție (identitate); discontinuu-continuu; eterogen-omogen; calitate-cantitate; materie (conținut)-formă; schimbare-persistență (substanță); timp-eternitate; finit-infinit; relativ-absolut; obiect-subiect; existență-cunoaștere; a posteriori-a priori; rațional-irațional; imanent-transcendent; real-ireal, ideal, suprareal; realitate-aparență (fenomen); real-posibil, necesar; contigență-necesitate; existență-neant; existență-valoare; cauzalitate-finalitate; determinism-libertate; materie (corp)-spirit (suflet); conștiință obiectivă-conștiință subiectivă-conștiință gânditoare; spațiu-timp; individ-societate;

---

[37] I. Brucăr, *Probleme noi în filosofie*, București, Societatea Română de Filosofie, 1931, pp. 67–68.

[38] I. Brucăr, *Filosofi și sisteme*, București, Societatea Română de Filosofie, 1933, p. 45.

[39] *Ibidem*, p. 46. „Studiate din punct de vedere ontologic, deci și metafizic, sistemele de filosofie își reduc de altfel toate problemele lor, la acest tip originar de problemă: corelatul empiric-etern. Iată câteva corelate abstracte sau de valori: „clasic-romantic, protestant-catolic, mișcare-liniște (odihnă), activ-pasiv, Dumnezeu-diavol, pozitiv-negativ, eu-non-eu, absolut-relativ, formă-conținut, fond-formă, rațional-irațional, da-nu, experiență-transcendental etc. Sistemele de filosofie își construiesc edificiile lor numai cu aceste concepte, care pot fi și corelate [...]. Așa de exemplu, sunt corelative sistemele lui Kant și Leibniz, fiindcă sunt critice și protestante, poate mai puțin ontologice, sau sistemele lui Spinoza și Hegel, fiindcă [sunt] mai mult dogmatice și catolice și oarecum mai puțin epistemologice. De aceea putem privi sistemele lui Spinoza și Kant, ca polare, așa cum pentru filosofia greacă sunt polare filosofia eleată a lui Parmenide și cea ionică a lui Heraclit". *Ibidem*, pp. 50–51.

«legea violenței» – «legea iubirii»; libertate-autoritate; național-supranațional; acțiune-cunoaștere; conducători-intelectuali; optimism-pesimism; schimbare-evoluție, progres; viață-moarte; animal-om; cosmocentrism-antropocentrism; știință-religie; istorism-supraistorism – în care se întâlnesc însă numeroase «rupturi sau alunecări între planul ontologic, gnoseologic și axiologic, la care dacă adăugăm faptul că argumentele, aliniate bipartit pro și contra sunt din filosofi mai vechi sau contemporani, putem afirma că Mircea Florian se oprește doar la o constatare a relației de recesivitate și la o reducere stânjenitoare pentru deschiderea spre diversitatea realului. Nu face însă un necesar pas mai departe, adică să explice, în profunzime, mecanismul recesivității care «nu face dintr-un termen ceva inferior, ci dimpotrivă îi garantează superioritatea».”[40]

În filosofia germană întâlnim la A. Liebert, în lucrarea *Wie ist Kritische Philosophie überhaupt möglich,* o asemănare izbitoare în ceea ce privește noțiunile corelative cu a filosofului Mircea Florian. A. Liebert arată că „antitetica tulburătoare a categoriilor, este un exemplu al comportării antitetice a rațiunii noastre, de unde rezultă caracterul ei funcționalist.”[41] El analizează următoarele corelate: „experiență-cunoaștere (Erfahrung-Erkenntnis); materie-percepere (Stoff-Anschaunng); subiect-obiect; empiric-rațional; imanent-transcendent; analitic-sintetic; aposterioric-aprioric. Sau următoarele corelate [care stau la baza – n.n.] întemeierii moralei: necesitate-libertate; mundus sensibilis-mundus intelligibilis; Sein-Sollen. Corelate la întemeierea istoriei: tradiție-progres.”[42]

Filosoful german aprecia faptul că aceste corelate nu se armonizează niciodată, de vină ar fi caracterul funcționalist și dinamic al rațiunii. „Esența de a fi a rațiunii este tocmai crearea corelatelor, la infinit. Rațiunea se complace în a crea mereu raporturi noi antitetice ale gândirii.”[43]

Mircea Florian nu a analizat problema criteriului care a stat la baza grupărilor noțiunilor corelative recesive. În prefața lucrării *Recesivitatea ca structură a lumii*, el preciza: „Nu toate noțiunile filosofice au fost trecute prin sita raportului de recesivitate, iar noțiunile examinate nu s-au bucurat de o dezvoltare pe care noi am fi dorit-o mai amplă [...]. Ceea ce am putut realiza se încheagă într-un tot în care părțile se articulează fără pretenție de ordonare deductivă. Am luat ca principiu de ordonare o vagă afinitate de conținut și de aceea expunerea a rămas «rapsodică».”[44]

Dacă lui Platon pentru cinci categorii, lui Aristotel pentru zece categorii și lui Kant pentru douăsprezece categorii li s-a recunoscut paternitatea unor sisteme filosofice, cu atât mai mult se impune a recunoaște un sistem filosofic în opera lui Mircea Florian, autorul exegetic al celor patruzeci de categorii și al unor discursuri cu deschidere spre soluționarea celor mai importante și dificile probleme ale gândirii umane.

---

[40] Elena Solunca, *Realism și raționalism în filosofia lui Mircea Florian*, „Ateneu”, an XX, nr. 35, 25 aprilie 1983, p. 6.

[41] I. Brucăr, *Probleme noi în filosofie*, p. 90.

[42] *Ibidem*, pp. 90–91.

[43] *Ibidem*.

[44] Mircea Florian, *Recesivitatea*...,vol. I, p. 41.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

PETRU P. IONESCU – METAFIZICIAN ŞI TEORETICIAN AL CUNOAŞTERII HARICE

ADRIAN MICHIDUŢĂ

Cei mai mulţi filosofi îşi formează o viziune asupra lumii (*Weltanschauung*) dintr-o tradiţie religioasă ori dintr-o obişnuinţă. Cel ce aspiră la o concepţie despre lume trebuie însă să se încumete să se sprijine pe propria sa raţiune. Până nu demult filosofia românească interbelică – îndeosebi cea academică – renunţase la construcţia unei *Weltanschauung*. Cu unele excepţii (C. Rădulescu-Motru, L. Blaga), ea a fost doar o slugă credincioasă a ştiinţelor pozitive şi aceasta, întrucât examina presupoziţiile, metodele şi ţelurile acestora. Astfel, filosofia românească din ultimele trei decenii ale secolului al XX-lea a ajuns să fie aproape în întregime o doctrină a cunoaşterii şi experienţei. Dar filosofia poate să fie tot aşa de puţin o simplă servitoare a ştiinţelor pe cât poate să se afle în slujba unei credinţe religioase ca în cazul lui Nae Ionescu, Nichifor Crainic, Marin Ştefănescu sau Petru P. Ionescu.

I. TREIMEA ONTOLOGICĂ: CREAŢIE, CREATURĂ, CREATOR

Petru P. Ionescu elaborează în *Ontologia umană şi cunoaşterea* schiţa unui sistem de filosofie creştină. El vehiculează în „ontologie" conceptele teologico-filosofice de: *creaţie, creatură, creator, păcat şi mântuire*. Absolutul – obiectul de cercetare a metafizicii, devenea „«fons et origo» a tuturor lucrurilor, «fizeos» cum spuneau presocraticii, înţelegând prin asta origine, început, punct netemporal de plecare; *absolutul* se confunda cu noţiunea de «Principiu», fie ca principiu în ordinea temporală, fie ca material şi real".[1]

Problema existenţei este de părere filosoful român că se confundă cu problema existenţială. „Am spus – detalia Petru P. Ionescu – că se confundă «existenţă» şi «existenţial». Existenţa este un fapt care se exprimă printr-o noţiune adecvată (atât cât se poate adecva limbajul ideii) şi care poate fi destul de bine exprimată, vehiculată prin termenul «existenţă» ca şi prin «a fi» (*Etre, Sein, Esse*)".[2] Confuzia dintre cei doi termeni filosofici a fost sesizată, consideră Petru P. Ionescu, întrucât obiectul nu există gol de orice atribuiri, ci trebuia tocmai să aibă ceva specific diferenţial, ceva prin care să existe ontologic.

---

[1] Petru P. Ionescu, *Definiţia absolutului şi cunoaşterea*, „Revista de filosofie", vol. XXVII, nr. 1–2, ianuarie–iulie 1940, p. 87.

[2] Petru P. Ionescu, *Existenţă şi istorie*, în „Revista de filosofie", vol. XXIV, nr. 3–4, iulie–decembrie, 1939, p. 326.

1) „«Aceea ce este» se exprimă respectiv prin «Ființă» (*L'Etre, Das Seiende, Ens*) sau prin «existență» cu această singură deosebire că în primul caz accentul se pune pe «obiectul existenței», în al doilea caz pe «existența obiectului»[...];

2) De asemeni «existența» nu putea fi gândită în sine, fără nicio referință la un substrat concret, sensibil, care este, în ultimă analiză, substanța."[3]

În realitate, ne asigură Ion Petrovici, lucrurile nu stau așa. „Existența nu este un fapt necesar, ci numai un simplu fapt [...]. Tocmai pentru acest motiv, existența, în toate timpurile, a apărut ca o enigmă care se impune simțurilor, fără a se lămuri însă și inteligenței noastre, în așa mod încât acesta să ne dezvăluie în forță-i un întreg șirag de întrebări."[4]

Cu toate aceste deprinderi mintale – cum frumos se exprimă Constantin Micu –, existența nu epuizează sfera realității. „Atât de evident ni se pare faptul că existența epuizează conținutul întregii realități și că dincolo de ea nu mai este nimic, încât mai ușor putem concepe opoziția existență-nimic[5], decât opoziția existență – nonexistență sau existență – trans-existență, opoziție care ar realiza existența."[6]

Petru P. Ionescu pleacă în ontologie de la faimosul *sum*[7] cartezian și caută o siguranță într-un Dumnezeu. Făcând din Dumnezeu un adevăr fundamental care să poată fi găsit prin experiența noastră internă, „ne-ar mai rămâne o sarcină destul de grea: să demonstrăm pe calea faptelor, acolo unde lucrul ar fi cu putință, prin construcție apriorică acolo unde te prinzi în neguri metafizice, existența acestui Dumnezeu viu și concret."[8]

Dumnezeu este Absolutul, Primul, Unicul, acela care într-adevăr el singur este și față de care lucrurile aproape nu sunt. Plecând de la principiul că totul este gândire, trebuie să specificăm că „există însă o gândire umană și o gândire divină între care niciun fel de paralelism pozitiv nu se poate constata: ambele mișcându-se în mod eterogen pe planuri cu totul distincte [...]. S-ar putea crede la prima vedere, date fiind tendințele antropomorfice ale inteligenței obișnuite, că noi am afirma existența lui Dumnezeu ca o Persoană dotată cu «Gândire»: ceea ce ar fi cu totul fals. Nu există un Dumnezeu și o «Gândire» a sa. Dumnezeu este Gândire și Gândirea este Dumnezeu."[9]

---

[3] Idem.

[4] Ion Petrovici, *Problema existenței*, vol. *Misiunea filosofului*, Cluj-Napoca, Editura Grinta, 2004, p. 101.

[5] Parmenide concepe opoziția existență-nimic astfel: 1) Negarea devenirii substanțiale și accidentale (nasci atque interire, nitidum colorem convertere); 2) negarea multiplicității sau diferențierii lucrurilor (atât a genurilor, cât și a indivizilor); 3) nemișcarea existenței unice și negarea prin urmare a mișcării în spațiu (schimbarea de loc), a spațiului gol (nonexistența) și a spațiului discontinuu (gol-plin).

[6] Constantin Micu, *Existență și adevăr. Eseuri*, București, Editura „Bucovina", I. E. Torouțiu, 1945, p. 6.

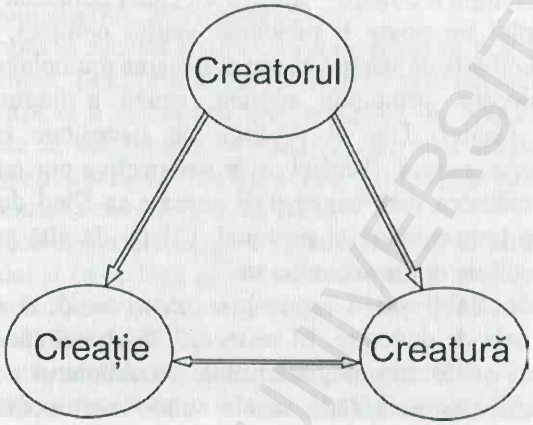
[7] „Când afirm – eu, subiectul – «Exist», – aprecia Petru P. Ionescu – am făcut un act de constatare existențială, adică, în ultimă analiză, o judecată de existență aplicată unui obiect care sunt eu însumi; am făcut, după cum e foarte simplu de observat deci, o jumătate adică «am cugetat». Deci «cuget, deci exist» și «exist, deci cuget» sunt ambivalente, cu o comună referință la un singur criteriu care este, în primul ca și în al doilea caz, existența ar fi criteriul cugetării. Așadar, pentru filosof, cugetarea poate fi criteriul existenței." Petru P. Ionescu, *Existență și istorie*, p. 333.

[8] Petru P. Ionescu, *Ontologia umană și cunoașterea*, București, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II", 1939, p. 7.

[9] I. D. Decusara și P. Ionescu, *Încercare asupra existenței lui Dumnezeu*, „Revista de filosofie", vol. XVIII, nr. 1, ianuarie–martie 1933, p. 89.

Petru P. Ionescu are o viziune antropocentristă asupra lui Dumnezeu. În ce constă ea? Dumnezeu îşi cheamă din nimic Creatura şi îi dăruieşte toate mijloacele naturale şi supranaturale necesare salvării ei. Antropocentrismul se leagă de două adevăruri presupuse: transcendenţa lui Dumnezeu faţă de om ca principiu şi ca scop de atins, şi transcendenţa lumii materiale faţă de omul însuşi ca obstacol de învins şi principiu de transfigurat.

Folosind vechiul principiu scolastic: cauza e mai mare decât efectul, autorul vede însuşirile Creatorului răsfrânte proporţional în creatură şi, cum Creatorul e Logosul sau raţiunea creaturii, setea de a cunoaşte a omului vine din această înrudire cu cel Unic.



În locul teoriilor vechi ca evoluţionism, creaţionism, transformism, filosoful român întrebuinţează un concept nou: *creaţiunea*. „Îl numim nou – nota el – pentru că nu e de acelaşi soi ca rudenia sa biblică. Am renunţat la sensul naiv şi plastic pe care i-l dădeau strămoşii. *Creaţie, Creator, Creatură* devin pentru noi poziţii metafizice noi, forme ontologice sau, şi mai bine, categorii ale cunoaşterii."[10]

În *Ontologia umană şi cunoaşterea*, Petru P. Ionescu a ţinut să precizeze: „natural, noi concepem toţi aceşti termeni (păcat, stare adamică, mântuire, creatură, creaţie etc.) în sens pur metafizic, nu teologic."[11]

Filosoful aduce în discuţie principiul suprem al lucrurilor. „Există – aprecia el – o raţiune adâncă ce se va lămuri încetul cu încetul dar pe care o putem lua aci drept o ipoteză de lucru, care ne face să admitem un oarecare principiu suprem al lucrurilor [...].

Indiferent dacă acest principiu se numeşte «Unul» ca la Plotin sau Cusanus, Dumnezeu ca la Descartes, Monada monadelor sau principiul hiper-categorematic ca la Leibniz, Spiritul Absolut ca la Hegel, Inefabilul, cum l-a numit dl. L. Blaga, existenţa lui ca o realitate metafizică este o necesitate, nu a modului nostru de a gândi, ci a mecanicii rigide a lucrurilor."[12]

---

[10] Petru P. Ionescu, *Ontologia umană...*, p. 9.
[11] *Ibidem*, p. 123.
[12] *Ibidem*, p. 35.

Din acest principiu decurge cu necesitate realitatea creației, „universul, realul, natura sau oricum se va numi această manifestare a *Unicului*."[13]

Nicolai Berdiaev a observat că încă din antichitate filosofii „au căutat să cunoască ființa (*ousia, essentia*). Cea mai înaltă dorință a filosofiei a fost să edifice o ontologie [...]. Problema trecerii de la multiplu la Unu și de la Unu la multiplu era fundamentală pentru filosofia greacă."[14]

Empedocle sublinia: „îți aduc la cunoștință un îndoit adevăr: aci, unul se naște din multiplu ca singură existență, aci, iarăși, prin separare, multiplul iese din unul."[15]

Mircea Florian vorbește de două mari fapte care fundează recesivitatea (*de la recidére* = a veni pe urmă) unului și dominația multiplului: „a) veșnica râvnă după unul, permanenta nostalgie a unității – nimeni nu caută neîncetat unul, dacă el este dominant; b) multiplul nu poate fi niciodată «unit» complet, ci rămâne realul reducerii la unul. Se vorbește de stăpânirea sau dominarea multiplului de către unul."[16]

Punctul de plecare, principiul suprem, cauză a lucrurilor și izvor de transcendență este *Unicul*. Din el decurge cu necesitate realitatea creației, universul, realul, lumea, natura. Plecând de la perspectiva pur ontologică, Petru P. Ionescu consideră realitatea dată cunoașterii noastre ca fiind dublă: „(1) pe de o parte, un Dumnezeu transmundan și personal, (2) pe de altă parte, lumea reală, adică tot ceea ce constituie opera și creația sa."[17]

Filosoful român stabilește o *cronologie atemporală*, o istorie absolută a Unului, momentele sale de devenire. El sesizează că atunci când vorbim de viața istorică, de devenirea și de cronologia Unului, „vocabularul nostru e obligat să întrebuințeze termenii temporalității, acolo unde nu există niciun fel de temporalitate. Să închipuie faze succesive, acolo unde nu există succesiune. Să pună semnul de întrebare al relativului în materia Absolutului."[18]

Care este primul moment al *Unului*? Filosoful detaliază: „1) Noi nu îl putem concepe decât sub forma unui *indefinit ontologic*, ceea ce filosoful grec numea «apeiron» [...]. Ieșirea din indefinit a trebuit să se înfăptuiască atunci când din unitatea egală și indefinită a Unului, s-a deosebit voința de manifestare a acestui Un indefinit ca un Un definit [...]; 2) Unul nu se poate însă afirma pe sine atâta vreme cât nu se opune la ceva. Voința, la rândul ei, nu poate exista ca reală decât în act [...]. Așadar Unul nu poate să se desăvârșească decât prin punerea unui moment opozițional."[19]

Din aceste principii se naște următoarea întrebare: „De ce Dumnezeu e creator și de ce creația este discontinuă?"

---

[13] *Ibidem*.

[14] Nicolai Berdiaev, *Încercare de metafizică eshatologică*, București, Editura Paideia, 1999, p.105.

[15] Apud Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, București, Editura Eminescu, 1983, p.94.

[16] *Ibidem*, p. 95.

[17] Petru P. Ionescu, *Transcendența moralei*, „Raze de lumină", an X, nr. 1–4, ianuarie–decembrie 1938, p. 148.

[18] *Ibidem*, p. 149.

[19] *Ibidem*, pp. 149–150.

Petre P. Ionescu stabileşte între Creator şi Creatură o diferenţă de valoare ontologică. Pentru ca *Unicul* să nu se confunde nici cu creaţia, nici cu creatura, el stabileşte mecanismul metafizic al apariţiei realului şi pune prima bază a explicării discontinuului şi individuaţiei. „Creaţia – aprecia el – capătă astfel două aspecte solidare: e cuantică[20], dar şi individualizată[...]. Nimic în real nu este neindividul, nimic din acest sistem de individuaţii nu este însă dat singuratic şi independent."[21]

În istoria *Unului* există devenire? Dacă da, cum este posibilă? Gânditorul român admite trecerea indefinitului în definit – „nu în timp, ci transtemporal – ritmul acesta, odată început în graniţele timpului şi ale spaţiului, decurge până când *Unul* se afirmă sieşi ca Persoană."[22] În cazul acesta ce-i de făcut? Există două posibilităţi: „(1) sau se reabsoarbe din nou în indefinit, printr-o mişcare inversă, sau (2) îşi continuă ritmul interior, exteriorizându-se."[23]

Unul nu s-a oprit la această limită. El s-a exteriorizat prin cadrele generale ale fiinţei: spaţiul şi timpul. Deci primul gest al creaţiei este timpul. „A rămâne însă în timp înseamnă pentru el a se supune unei categorii de inferioritate. De aceea el trebuie cu necesitate să dea timpului elementul care să-l umple. Al doilea gest al creaţiei este deci spaţialitatea [...]: Dumnezeu, prin însăşi natura sa, a trebuit să afirme cadrele generale în care ceva trebuie pus."[24]

Petru P. Ionescu sesizează faptul că Dumnezeu nu se putea opri aici. De ce? „Dacă se opreşte aici şi îşi retrage gestul, se reabsoarbe în simpla Persoană şi apoi mai departe în Indefinit, sau merge mai departe. Iar valul ne arată din nou că nici aici nu s-a găsit gestul Creaţiei."[25]

Pe măsură ce momentele creaţiei „apar", ele poartă în ele exigenţe intrinseci. Filosoful le enumeră: „interioritatea *Unului* cerea exterioritatea Persoanei; aceasta cerea afirmarea cadrelor sale proprii. Cadrul odată oferit, trebuia «umplut» cu ceva. Dacă ar fi fost umplut cu însuşi Creatorul, devenit ad-hoc «Natură», Unul ar fii abdicat de la însăşi esenţa sa."[26]

Ce este creaţia? Pentru el creaţia „este ipostază a spiritului, adică însăşi materia sau universul cantitativ, văzut şi nevăzut, real sau posibil ca fapt de cunoaştere [...]. Există o creaţie absolută ce decurge din Logos."[27]

Există mai multe feluri de creaţii. Se vorbeşte de creaţia gândirii umane, de creaţia matematică ş.a. Petru P. Ionescu identifică două tipuri de creaţii: „1) creaţii ale gândirii «constatative ale corespondenţei» şi 2) creaţiuni «anticipative» [...].

Există însă în matematică o creaţie anticipativă cum e de pildă cazul ecuaţiilor pure care îşi află corespondenţa reală în faptele concrete ale fizicii sau astronomiei."[28]

---

[20] Petru P. Ionescu înţelege prin „«cuantă» o analogie formală cu cuantă fizică (Nernst, Planck), adică o emisiune bruscă, totală, completă şi indivizibilă, un «pachet» formând un sistem în sine. Analogia, pentru a nu ne rătăci, trebuie ţinută strict în limitele ei ca atare". Petru P. Ionescu, *Ontologia umană*..., pp. 36–37.

[21] Petru P. Ionescu, *Ontologia umană*..., p. 36.

[22] Petru P. Ionescu, *Transcendenţa moralei*, p. 150.

[23] *Ibidem*.

[24] *Ibidem*, p. 150–151.

[25] *Ibidem*.

[26] *Ibidem*.

[27] Petru P. Ionescu, *Ontologia umană*..., p. 65,154.

[28] *Ibidem*, p. 155.

Aceste creații, ca fapt de gândire umană, sunt o creație absolută. Ca valoare ontologică, „ea se reduce la anticiparea cunoașterii și constituie o formă superioară a corespondenței."[29]

Creația înseamnă și opoziția dintre Creator și Creație. Gânditorul român inventariază principalele opoziții dintre Creator și Creație. Acestea sunt: „1) Prima opoziție este aceea dintre spirit-materie; 2) A doua privește natura cadrului. Dumnezeu este dincolo de spațiu și dincolo de timp. Ceea ce afirmă el este deci exterior; 3) A treia privește structura în sine a Creației. Creatorul este continuul, pentru că în esența sa nu sunt diferențe materiale, nefiind materie, nici lapsusuri spațiale, nefiind spațiu, soluțiuni de continuitate în durată, nefiind timp."[30] Creația în sine va însemna toate aceste esențialități.

Cum rezolvă Creația problema individualului? Creația trebuie să se fărâmițeze în individual, astfel se poate confunda cu Creatorul. Petru P. Ionescu menționează unele neajunsuri și dependențe ale Creației față de Creator: „1) Ea nu poate să se îndepărteze iremediabil de esența Creatorului; 2) neavând continuul, ea are *ordine* și *coerență*; 3) neavând *dinamismul spiritual*, ea are mecanismul rigid care o apropie de continuu și spiritual; 4) forma ei înlocuiește, printr-o iluzie ontologică, esența [...]; 5) ierarhia de potențe în Creator devine ierarhie de structură în creație; 6) dimensiunile ei nu au margini vizibile, se întinde macrocosmic în spațiu, după cum se afundă microcosmic în structură."[31]

Odată cu apariția omului pe pământ și implicit a conștiinței se desăvârșește Creația. Există o relație de dependență între Creator și celelalte două momente. Filosoful Petru P. Ionescu prezintă cele trei momente fundamentale și necesare:

„1) Creatorul, adică Dumnezeu;

2) Actul creației;

3) Creația (Natura) și Creatura (Omul).

Dacă am presupune nu logic, ci ontologic, lipsa Creatorului ar cădea necesar celelalte două momente. Dacă am înlătura creația ca act în sine, Creatorul ar fi deposedat de însăși esența sa, iar creația și creatura ar fi ireale și inexistente, ceea ce ar fi o simplă reducere la absurd."[32]

În ce raport se află Omul (creatura finală), cu creatorul lui, Dumnezeu? Petru P. Ionescu stabilește că omul se află „într-un raport de dependență cauzală, pe de o parte, de inferioritatea ontologică, pe de altă parte."[33] Filosoful român apelează la ideea de teodicee. „Creatorul, printr-o serie de «momente», se dezvăluie în Creație prin legea fundamentală care instituie și răul ontologic în lume: porunca de a nu se identifica El cu creatura Sa. Se dezvăluie printr-o existență logică prin porunca a doua a primatului logosului asupra ontologicului. Se «face» în timp și în istorie prin porunca a treia a autoresponsabilității. Se realizează în concret, în toate aceste «momente», nu prin constrângeri heterogene, ci prin acte de libertate necesare."[34]

---

[29] *Ibidem*, pp. 155–156.
[30] *Ibidem*.
[31] *Ibidem*.
[32] *Ibidem*.
[33] *Ibidem*, p. 154.
[34] Petru P. Ionescu, *Ontologia umană*..., p. 163.

Lucian Blaga protejează pe Marele Anonim (Dumnezeu) cu ajutorul censurii transcendentale. Ea este aplicată de Marele Anonim „cunoaşterii individuate, fiindcă o cunoaştere absolut obiectivă, adică pozitivă-transcendentă, implică, probabil, o «primejdie» pentru echilibrul şi pentru intenţionalitatea existenţială."[35]

Sub influenţa lui L. Blaga, Petru P. Ionescu stabileşte reguli precise ale Creatorului: „O perfecţiune absolută a creaturii ar fi confundat-o cu creatorul. Ar fi împiedicat tocmai afirmarea sa. Ar fi negat însăşi creaţia. Ar fi identificat actul cu puterea. Ar fi anulat, în acelaşi timp, şi natura Creatorului, şi actul de Creaţie. Creatura trebuie deci cu necesitate să aibă un caracter diferenţial-ontologic faţă de Creator."[36]

Petru P. Ionescu apreciază că dacă „Dumnezeu pune pe om drept creatură, omul pune pe Dumnezeu, întru perfecţiune, drept Creator [...]. Actul fundamental al creaţiei este afirmarea generozităţii, actul fundamental al omului este recunoaşterea sursei creatoare."[37]

II. ONTOLOGIA UMANĂ

Metafizica contemporană nu mai este o metafizică a obiectului, ci o *metantropologie*. Ideea fundamentală rezidă din faptul că tot ceea ce este apt de obiectualitate nu este el însuşi obiectual, ci numai o pură actualitate, realizabilă ca atribut al fiinţei care se produce ea însăşi în mod etern.

Omul este un microcosmos, adică „lumea în mic", deoarece toate generalizările de esenţă ale fiinţei – fiinţa fizică, cea vie şi cea spirituală – se întâlnesc şi se despart în Om. În om poate fi studiat şi temeiul suprem al „lumii mari", al macrocosmosului. De aceea omul ca *microteos* constituie prima cale de acces la Dumnezeu.

„Ontologismul pur – nota Nikolai Berdiaev – supune valoarea fiinţei. Astfel spus este obligatoriu să considere fiinţa ca unica măsură şi criteriul al valorii, adevărului, binelui, frumuseţii [...]. Ontologismul trebuie să admită fiinţa ca Dumnezeu, trebuie să îndumnezeiască fiinţa şi să-l definească pe Dumnezeu."[38]

Ontologia cercetează esenţa Fiinţei (to on). Petru P. Ionescu analizează două soluţii ontologice; *„soluţia monistă* şi *soluţia dualistă*. Soluţia monistă a fost definitiv alungată, pe motive destul de puternice şi asupra cărora e inutil să stăruim, monismul materiei. Avem deci de ales sau de discutat între monismul spiritualist şi dualism." [39]

Gânditorul român acceptă explicarea genetico-cauzală: „dacă materia derivă din spirit sau spiritul din materie, avem toată certitudinea de a afirma că filosofia recunoaşte, unanim, un primat genetico-cauzal al spiritului."[40]

---

[35] Lucian Blaga, *Opere*, vol. 8, *Trilogia cunoaşterii*, Bucureşti, Editura Minerva, 1983, pp. 482–483.

[36] Petru P. Ionescu, *Transcendenţa moralei*, p. 155.

[37] Petru P. Ionescu, *Ontologia umană...*, p. 165.

[38] *Op. cit.*, p. 111.

[39] Petru P. Ionescu, *Metafizica ortodoxiei*, „Gândirea", an 22, nr. 6, iunie–iulie 1943, p. 334.

[40] *Ibidem*.

Petru P. Ionescu este în filosofie adeptul unui „dualism al esenţelor (materie şi spirit)."[41] Această opţiune nu este considerată de el un „compromis, ci o certitudine experimental verificată."[42]

În filosofie se face distincţie între *metafizica laică* şi *metafizica sacră* sau *metafizica sfinţilor*: 1) Prima deosebire este că „metafizica laică (în eforturile ei de transcedere) pune şi caută să rezolve *probleme*[...]; 2) metafizica sacră înaintează în transcendent dusă de un simţ propriu al misterului. Ea nu voieşte a rezolva probleme (ori şarade), ci a *dezlega mistere*, a *pricepe taine* [...]; 3) metafizicianul laic e dus în cercetarea lui tot mai extinsă, de un sentiment care îi determină în mare parte caracterul cercetării sale. El caută să aibă un sentiment cu care să poată *domina*. Dumnezeu însuşi, pentru cei mai mulţi din metafizicienii laici, nu-i decât un obiect de cunoaştere, chiar când e afirmat ca existent; şi de obicei, metafizica laică se mulţumeşte numai în a căuta să dovedească existenţa. El nu-i decât un principiu; 4) pentru metafizica sacră adevărul transcendent (şi absolut) e căutat pentru că numai el poate aduce *mântuirea*."[43]

Dumnezeu întruneşte în sine toate perfecţiunile existenţelor create, şi este deci Cel mai Bun. El este Părinte al Creaturilor lui şi ţinta ultimă a lor; Iubire, pusă ca principiu şi scop al lucrurilor. De El este legat destinul omului, spre el se îndreaptă inima neliniştită a fiinţei rătăcitoare.

*

Misterul, în opinia lui Petru P. Ionescu, „ne înconjoară, în el ne mişcăm, suntem, trăim."[44]

„Creaţia este de aceea şi un act al smereniei nemăsurate a Absolutului, care e abătută de activitatea sa: *iubirea-smereniei*, această virtute extremă şi universală a creştinismului, este şi baza ontologică a creaţiei. Oferind spaţiu în sine pentru lume cu relativitatea sa, Absolutul se smereşte în iubirea sa în faţa creaturii."[45]

Dumnezeu este Creatorul lumii. El trăieşte şi acţionează în lume, căreia, în calitate de creaţie a lui Dumnezeu, îi aparţine fiindcă ea e reală prin realitatea Creatorului său.

Ce înţelege el prin mister?[46]

---

[41] *Ibidem.*

[42] *Ibidem.*

[43] Stelian Mateescu, *Metafizica laică şi metafizica sfinţilor*, „Gândirea", an X, nr. 6–7, iunie–iulie 1930, pp. 194–195.

[44] Petru P. Ionescu, *Mister şi metafizică*, „Pontice", an I, nr. 5, mai 1939, p. 159.

[45] Serghei Bulgakov, *Lumina neînserată. Contemplaţii şi reflecţii metafizice*, Bucureşti, Editura Ansatasia, 1999, p. 254.

[46] Mircea Florian defineşte *misterul* ca fiind „Eternul, Infinitul, Neînţelesul, Miraculosul, Adâncul de nepătruns; el pluteşte dincolo de Raţiune în eterul viu al Credinţei [...]. Există un mister ce premerge ignoranţei, şi un mister ce urmează ştiinţei [...].

Prin actul său de naştere, termenul de mister îşi trădează obârşia religioasă; el este poate ideea de bază a oricărei teologii. Misterul e supranaturalul, prestabilitul, ieraticul [...].

Subiectiv, misterul nu se împacă decât cu deplina *credulitate* din partea celui iniţiat; obiectiv, cu o nelărmuită *autoritate* exercitată de dogme tradiţionale. Nu există «mister» fără credulitate şi autoritate; iar amândouă nu se întâlnesc decât sau la ignoranţi (înaintea ştiinţei), sau la sceptici (dincolo de orice ştiinţă).

„*Misterul este reziduul de incunoştibil care numai că nu accentuează imperfecţia cunoaşterii noastre, ci din contră, îi stabileşte adevărata ierarhie în lumea valorilor ontologice.*"[47] După el există două accepţiuni pentru noţiunea de mister: 1)„una *epistemologică*: misterul este în funcţie de netransparenţa lui pentru mintea noastră. Este deci mister în măsura în care – deocamdată – el nu a fost încă explicat; şi 2) una *ontologică*: misterul este o prezenţă diferită ca natură (autentică sieşi, fiinţând pentru sine) de orice alt obiect cunoscut sau cunoştibil."[48]

Petru P. Ionescu insistă în legătură cu misterul asupra a două aspecte.

El face o distincţie clară între a cunoaşte misterul şi a-l înţelege. „a) *A-l cunoaşte* înseamnă a-l reduce la câteva biete măsuri din metrica şi optica umană; b) *a-l înţelege* însă este a-l situa pe linia desăvârşirii lui. Iar această desăvârşire nu se atinge decât în măsura în care misterul poate fi revelat, nu cunoaşterii ci înţelegerii. Iar revelaţia misterului nu se face decât dacă ceea ce el închide în sine este o esenţă ontologică diferită ca natură de esenţa condiţiei umane."[49]

„Metafizica este singura care poate înţelege misterul? Da, dacă prin *metafizică înţelegem strădania minţii omului de a îndrăzni un pas în negurile unde nici ştiinţa nu mai poate merge, nici chiar religia nu îndrăzneşte să se rătăcească* [...]. În toate timpurile *metafizica a fost ori de câte ori s-a afirmat prezenţa tainei ca realitate ontologică.*"[50]

Metafizica îşi merită numele doar în măsura în care „ea a însemnat presimţirea misterului."[51] Filosoful crede că numai prin mister omul se situează ca atare. „Prezenţa omului ca fiinţă unică în cosmos nu este justificată ontologic decât dacă i se opune realitatea inteligibilă a misterului."[52]

Omul, după ce a „străpuns bolta misterului ontologic", obosit de a mai căuta adevărul, doreşte o nouă viziune asupra lumii, în care El să fie „centrul, nu pentru că el e cel ce antropomorfizează lumea, ci pentru că lumea însăşi poate fi concepută în funcţie de poziţia pe care omul o are în ea, este posibilă."[53] Fiinţei umane nu-i este proprie numai calitatea de a-şi forma sau nu o idee metafizică şi un sentiment metafizic, adică o idee despre ceea ce stă ca fiinţând la baza lumii şi a omului, şi care este numai prin sine (*ens per se*) şi de care depinde orice alt fiind.

Omul aspiră la înţelepciune. Vrea cunoaşterea. Caută adevărul. „El este împins de două ori mari destine: *destinul demiurgic*, şi *destinul aleteic*."[54]

De la teologie termenul de mister a trecut [...] în filosofie, şi anume nu numai în metafizică [...] şi la teoria cunoaşterii, ce pretinde a nesocoti orice fel de metafizică [...].

În ştiinţă, misterul are numai un caracter relativ; în credinţă, el dobândeşte un coeficient absolut. Dacă cu toate acestea, misterul practic (definitiv) încalcă domeniul misterului teoretic (provizoriu), iau naştere acele filosofii hibride, care vorbesc cu cea mai mare claritate despre neclar şi trâmbiţează sonor misterul." Mircea Florian, *Filosofia timpului nostru*, vol. I, Craiova, Editura Aius, 2005, pp. 475–480.

[47] Petru P. Ionescu, *op. cit.*, p. 160.

[48] *Ibidem*, pp. 159–160.

[49] *Ibidem*.

[50] *Ibidem*, p. 162.

[51] *Ibidem*.

[52] *Ibidem*.

[53] Petru P. Ionescu, *Ontologia umană*..., p. 11.

[54] *Ibidem*, p. 17.

Primul luptă cu materia, cu solidul, cu geometricul, cel de-al doilea cu fluidul, finețea, absolutul. „Aci actul şi reuşita, acolo contemplația şi adevărul. Iată realitatea naturii noastre în splendida şi tragica ei goliciune."[55] Avem de-a face aici cu „spiritul de finețe" şi „spiritul de geometrie" a lui B. Pascal. Influența lui Henri Bergson asupra lui Petru P. Ionescu este evidentă. În *Evoluția creatoare*, filosoful francez vorbeşte pe larg de intelectul care geometrizează. „Inteligența devine tot atât de bogată ca şi realul, căci este incontestabil că ceea ce e geometric în lucruri este accesibil în întregime inteligenței umane; iar dacă este perfectă continuitatea între geometric şi rest, acesta devine la fel de inteligent."[56]

Filosoful român se întreba: „Ce este Omul, înainte de a fi corp şi materie?" Răspunde: „O particulă din real. Şi ca atare, o Creatură."[57]

Dar Omul, ce valoare are în economia creației?

Petru P. Ionescu crede că la această întrebare se pot da două răspunsuri: „1) Omul are o poziție de o *valoare relativă*, nefiind altceva, pentru ochiul științei, decât o specie derivată, prin transformism, evoluție, adaptație, filogeneză etc., din alte specii, iar finalul, din plasma primitivă din care s-au plămădit ființele unicelulare; 2) Omul are o poziție de *valoare absolută*. Este, cu alte cuvinte, o formă excepțională, un «datum...»[58] finalizat, o matcă ontologică, fără aderențe cauzale cu masa biologicului"[59] [...]; 3) „Omul se prezintă deci, atât în structură cât şi funcțional, drept o entitate, o izbucnire cuantică unică în natură şi independent de orice alte forme."[60]

Ce concluzii trage Petru P. Ionescu din aceste definiții?

În locul unei viziuni ştiințifice cum era de aşteptat, avem, cu necesitate, o creație continuă. După spusele lui, am fi constrânşi, de înseşi datele realului, să „admitem [...] o astfel de viziune care răstoarnă iremediabil tabelul valorilor

---

[55] *Ibidem.*

[56] Henri Bergson, *Evoluția creatoare*, Iaşi, Editura Institutul European, 1998, p. 183.

[57] *Op. cit.*, p. 21.

[58] Ce este *datul*? Petru P. Ionescu înțelege prin noțiunea de dat – „lumea". În vocabularul filosofic, prin noțiunea de *dat* se înțelege ceea ce este prezent în mod mai mult sau mai puțin explicit în conştiință, înainte ca ea să-i aplice procesele sale logice sau de interpretare. În Psihologie, se înțelege prin dat ceea ce este perceput imediat de către subiectul cunoscător, în opoziție cu ceea ce este cunoscut prin inferență sau prin calcul.

André Lalande precizează: „Folosesc acest cuvânt ca sinonim pentru imediat, prin conştient. Datul se opune la ceea ce este inferat, construit, ipotetic, deci oricărui obiect în calitate de obiect, oricărui noneu, spațiului considerat drept construit, viitorului văzut ca ipotetic. Un filosof care porneşte de la psihologie ia drept fundamental datul." *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1993, p. 248.

Termenii de „dat, obiect, existență – detaliază M. Florian – sunt termeni «transcendentali», în sensul scolastic al acestui cuvânt, adică ei pot fi aplicați la tot ce poate avea o conştiință, la orice lucru de care vorbim. Toți trei au sarcina de a sublinia independența datului, obiectului, existenței față de conştiință; conştiința nu produce niciunul din obiectele sale, ci numai le «are», le constată, oricâtă «activitate interioară» ar cere simpla constatare. În accepția specială, existența este *datul real* sau realitatea care cuprinde anumite obiecte individuale." Mircea Florian, *Filosofie generală*, Bucureşti, Editura Garamond, 1995, p. 74.

Mircea Florian face distincție între *datul real* = obiect al ştiințelor speciale, şi *datul în genere* = obiect al filosofiei.

[59] *Ibidem*, p. 21.

[60] *Ibidem*, p. 34.

oficiale în care am trăit şi am crezut. Omul este aşadar o *creatură*. El cere ca atare şi un act de *creaţie* şi un *creator*."[61]

Identificând Unicul cu Persoana, Petru P. Ionescu pune cadrele exteriorizării. „Exigenţa logicului pretindea însă o materie a acestei forme primordiale, acestui început larvar de lume. O materie care «să se opună» formei începutului. Existenţa unei atari opoziţii a fost socotită de mulţi şi multă vreme, fie de *natură ontologică*, fie de o *natură logică*. Ceea ce nu s-a văzut a fost tocmai identificarea între logic şi ontologic – între Logos şi Fiinţă: logicul absoarbe *ontologicul* făcând un singur corp."[62]

Care este poziţia Omului în faţa creaţiei şi a Creatorului?

Filosoful român identifică Omul ca pe o verigă ultimă a planului creaţiei: „1) Ajung prin transcendenţă, până la el, toate formele esenţiale cu care e investit Creatorul [...]; 2) Omul e raţional pentru că raţiunea e esenţa divinului. E conştiinţa de sine pentru că aceasta e forma lui Dumnezeu. E persoană, păstrând toate atributele personalităţii (criptologic, afirmativ, totalitar, voluntar, responsabil) pentru că Persoana e pasul desăvârşirii prin care unicul iese din «apeiron» intrând în sfera exteriorizării; 3) E Logos pentru că însuşi Dumnezeu e Logos; 4) E creator de moduri de exprimare prin limbaj, de moduri de cunoaştere prin cultură, de moduri de acţiune prin civilizaţie, de moduri de reintegrare prin religie, pentru că esenţa creatorului este creaţia; 5) Gândirea lui e discursivă aşa cum trebuie să se afirme şi gândirea divină. Poate să iasă din temporal prin intuiţie, precum şi gândirea lui Dumnezeu e, în esenţă, un bloc; 6) E, în fine, un depozitar al unei libertăţi relative după cum şi Dumnezeu e, pe un alt plan, depozitarul unei libertăţi absolute, o libertate care, în esenţă, este o determinare prin totalitatea absolută a momentelor esenţei sale. Actul divin e pur de orice heterogenitate pentru că rezultă din absolutul supra-temporal şi supra-spaţial în care nimic nu poate fi dat în afară de ceea ce este."[63]

Omul e „un depozit de transcendenţe", zice filosoful român, în sensul că el oglindeşte în mic însuşirile lui Dumnezeu. Influenţat de categoriile abisale ale lui Lucian Blaga, Petru P. Ionescu clădeşte o teorie a transcendenţelor, al căror „leagăn atemporal" e inconştientul.

„Spiritul omenesc e un depozitar de transcendenţe."[64] Cu toate acestea nicio „explicaţie nu i s-a dat faptului acestuia că există în om puteri ale inconştientului, forme ale aprioricului, răbufniri din esenţa inefabilului identităţii structurale şi dinamice cu dinamica şi structura ontosului."[65]

Explicarea transcendenţelor în om este înţeleasă de gânditorul român astfel: „Omul e un depozitar de transcendenţe pentru că aceasta e însăşi exigenţa ontologică a legii absolute a creaţiei, exigenţă care îşi află justificarea în dinamismul, în necesitatea şi mai cu seamă în responsabilitatea Creatorului."[66]

Categoriile „ontosului" nu se mai înfăţişează gândirii noastre ca simple „constatabile" ci ca „nişte prăpăstioase porunci ale necesarului."[67]

---

[61] *Ibidem*, p. 34.
[62] *Ibidem*, p. 63.
[63] *Ibidem*, p. 68.
[64] *Ibidem*, p. 98.
[65] *Ibidem*.
[66] *Ibidem*, p. 100.
[67] *Ibidem*.

Există o întreagă tipologie a transcendenței religioase. Norman L. Geisler enumeră șapte variante: „1) Transcendența spre Început; 2) Transcendența în Sus; 3) Transcendența în Afară (spre Circumferință); 4) Transcendența spre Sfârșit; 5) Transcendența spre Înlăuntru (Centru); 6) Transcendența în Adâncime (spre temelie); 7) Transcendența în Cerc. Pe scurt, direcțiile majore ale transcendenței religioase au fost: înapoi, în sus, în afară, înainte, înlăuntru, în jos și în cerc, de fapt în toate direcțiile, în încercarea de a trece dincolo de limitările umane."[68]

Și la Petru P. Ionescu există o varietate de categorii ale transcendenței: „1) *Transcendența morală* ce se oglindește în conștiința morală a responsabilității; 2) *transcendența de personalitate* ce se reflectă în granițele personalității criptice; 3) *transcendența creativă* care se manifestă în natura demiurgică a omului; 4) *transcendența aleteică*."[69]

Problema transcendenței este destul de controversată în opinia filosofului român. „Dacă admitem transcendența – detalia el – suntem siliți să admitem o fărâmițare a substanței transcendente în indivizi, câți au fost, sunt, vor fi. Această fărâmițare poate fi alegoric – ipostatică sau reală. a) *Alegoric*, ea ar putea fi închipuită ca o oglindire în individ a unei esențe ce îl depășește b) *Reală*, ea ar însemna o fărâmițare cantitativă ce apare și dispare odată cu sfârșitul istoric al fiecărui individ."[70]

Adevărata transcendență se realizează numai prin mijlocirea inconștientului. Conștiința, fiind limitată la dimensiunile vieții individuale, este intermitentă și ritmică. „Ceea ce nu prididește ea, în veghe, primește și depozitează subconștientul. Ceea ce nici el nu poate depăși – limitele individualului concret – îndeplinește inconștientul, acest *mathesis universal și etern*. Astfel inconștientul[71] ne apare deosebit și față de Eu și față de individualitate."[72]

În inconștient stau categoriile apriorice.[73] De ce oare? „Nu pentru că le constatăm aci, ci pentru că sunt date necesar, de mecanismul însăși a creației. Nu sunt «înnăscute» în sens cartezian pentru că nu se agită dintru început."[74]

---

[68] Norman L. Geisler, *Filosofia religiei*, Oradea, Editura Cartea Creștină, 1999, pp. 46–47.

[69] Petru P. Ionescu, *Ontologia umană*..., p. 101.

[70] *Ibidem*, p. 102.

[71] Petru P. Ionescu ne avertizează să nu confundăm inconștientul definit de P. Janet ca „fiind o pătură inferioară a conștientului."

„În viziunea noastră – nota el – e vorba de o accepție de valoare și funcție. Inconștientul nu este legat de sub- și de conștient prin faptul acestei stratificări, ci prin această lege absolută după care inconștientul trebuie să traducă, să aducă, să ofere, să realizeze, să afirme – prin conștient – esențele cu care este originar încărcat. În această nevoie de afirmare și în ceea ce se poate afirma stă unicitatea și originalitatea eului.

De fapt potențele inconștientului nu sunt niciodată date complet absolut. Există totdeauna o deficiență organică, o coerență de transcendență proprie fiecărui individ. Individul participă – prin eul său, la inconștient [...]. În afară de individ inconștientul nu este decât *forma pură* pe care o închipuie transcendența. În om, această formă pură e realizată. Originalitatea eului nu este decât gradul de reciprocitate dintre forma pură a transcendenței și câtimea liberă a participării." Petru P. Ionescu, *Ontologia umană*..., pp. 107–108.

[72] *Ibidem*, p. 109.

[73] Termenul filosofic de *categorie* (Kategoriai) înseamnă a pune în seamă, a atribui pe această bază, categoriile înseamnă ceea ce se atribuie un subiect. Categoriile nu sunt concepte reale, ci oferă numai cadrul în care poate fi situat orice concept real; cu alte cuvinte, ele nu stabilesc decât punctele

*

Petru P. Ionescu a cercetat sistematic şi istoric noţiunea de categorie la mai mulţi filosofi. De exemplu, Renouvier leagă problema categoriilor de opţiunea celor trei teme fundamentale: numărul, libertatea, relativismul idealist, toate resorbindu-se în personalism. „Pentru Hamelin, categoria supremă e persoana ca şi la Renouvier, în vreme ce pentru Hegel «categoria se confundă cu o definiţie a absolutului».”[75] Ce va face el în acest caz? Va renunţa la toate aceste încercări de a explica prezenţa categoriilor în matca noastră spirituală.

De la exigenţa logică se pleacă în deducţia ontologică a categoriilor. Există în această privinţă, în mod necesar, ceea ce numea gânditorul – „sensul unei responsabilităţi divine faţă de creaţie.”[76] Ce înseamnă „deducţie ontologică”? Filosoful o defineşte ca fiind „acel demers al gândirii prin care reconstituim etapele creaţiei cerute necesar de responsabilitate.”[77]

Filosoful observă că există categorii privilegiate, ca de pildă aceea a cantităţii şi a numărului – „prin care putem reconstitui, independent de real, exact înfăţişarea realului.”[78]

Cu alte cuvinte, există corespondenţele fiecărei categorii ale creaţiei în categoriile transcendente.

Se constată, mai întâi în „*ordine ontologică*, necesitatea transcendenţei, apoi în *ordinea antropologic*ă descoperim că acţiunea de cunoaştere se face în funcţie de categorii.”[79]

Petru P. Ionescu nu vrea să accepte „categoria aproape o cauză a realului în sens de creare a cunoaşterii [...], ci consideră realul, supus legii responsabilităţii,

---

de vedere conform cărora pot fi clasificate atunci când departajăm obiectele gândirii. Lucian Blaga vorbeşte de *categoriile abisale* ale inconştientului sau ale spontaneităţii noastre plăsmuitoare. „Categoriile abisale ale spontaneităţii, odată realizate în plăsmuiri mai mult sau mai puţin desăvârşite, cad jertfă istovirii. În cazul acesta ele pot fi remaniate. O categorie abisală poate fi înlocuită cu alta de acelaşi «gen», existentă sau produsă, proaspăt ivită. De altfel categoriile abisale au posibilitatea de a se combina între ele în cele mai felurite chipuri, pentru a alcătui tot alte şi alte matrici stilistice.”

Lucian Blaga, *Opere,* vol. 9, *Trilogia culturii*, Bucureşti, Editura Minerva, 1985, p. 412.

[74] Petru P. Ionescu, *op. cit.*, p.118.

[75] *Ibidem.*

[76] *Ibidem*, p. 119.

[77] *Ibidem.*

[78] *Ibidem.* Ce este realul? Petru P. Ionescu vede realul ca „fiind condiţia categoriei. În loc de a considera deci categoria aproape o cauză a realului în sens de creare a cunoaşterii, vom considera realul, supus legii responsabilităţii, drept cauză a categoriilor [...]. Ne aflăm deci în faţa unui real în care descoperim trei planuri de organizare fundamentală: 1) organizarea istorică a lumii fizice; 2) organizarea cvasi-istorică a lumii biologice, şi 3) organizarea istorică propriu-zisă a lumii umane [...]. Realul nu admite decât două feluri fundamentale de scopuri: *Scopuri ontologice* şi cele *antropologice* [...]. Realitatea absolută, aceea care depăşeşte modul sondajului nostru, este un dat ontic dincolo de porunca succesiunii.

Aşadar, realitatea observabilă ni se prezintă sub forma unei organizări de structură şi funcţie date odată pentru totdeauna în mod cuantic-individualizat.” Petru P. Ionescu, *Ontologia umană...*, pp. 38–140.

[79] *Ibidem*, pp. 119–120.

drept cauză a categoriilor."[80] El propune o tabelă a categoriilor[81] stabilind pentru fiecare cuantă de creație o anumită categorie. „Categoria *cantitate* corespunde cuantei fizice, cea de *calitate*, celei psihice. Afară de cuantele creației propriu-zise, stau esențele absolute ale Unicului. Realitatea ontică absolută însumă în sine ființa indefinită a Unicului, logosul, exigența responsabilității, persoana, conștiința, voința și putința divinului. Cuanticul creației conține ființa cadrului spațio-temporal, discontinuul individual, materia cosmică, biologicul și antropologicul. Categoriile corespondente în intelect vor fi *categoriile generale ale revelației* adică: Unitate absolută, Necesarul, Personalitatea, Unitatea relativă și Demiurgicul și *categoriile generale ale lui a ști (savoir)* și anume: Infinitate și Eternitate, Unitate și Pluraritate, Cantitate și Cauzalitate, Relație și Modalitate, Categoriile morale și aleteice, Calitate și Valoarea."[82]

Petru P. Ionescu este convins că e nevoie de o retușare a acestui tablou al categoriilor. De ce? Pentru că aceste categorii au în existența noastră un rol major. „Tragedia omului – nota el – stă tocmai în confuzia pe care o face aplicând fals categoriile sale unei alte realități corespondente decât celei pentru care e destinată fiecare categorie."[83]

---

[80] *Ibidem.*

[81] Influențat de L. Blaga, Petru P. Ionescu propune o nouă tabelă a categoriilor filosofice. În filosofia românească avem o frumoasă tradiție în acest sens. Lucian Blaga, în lucrarea *Geneza metaforei și sensul culturii*, face o clasificare a categoriilor în funcție de structura conștientă sau inconștientă a spiritului uman. Astfel, avem categorii ale receptivității conștiente: categoriile intelectului și categoriile axiologice, și categorii ale inconștientului: categoriile abisale.

Constantin Noica, în lucrarea *Douăzeci și șapte de trepte ale realului*, numește categoriile „ciudățenii ale gândirii noastre."

În ontologia lui C. Noica întâlnim categorii precum: situație ontologică, câmp, închidere care se deschide, limitație ce nu limitează, precaritățile ființei (șase) și maladiile spiritului, element, contradicție unilaterală (orientată), devenire întru devenire (oarbă, rotitoare), devenire întru ființă (rostitoare), cerc dialectic (tematic) pentru ființa din lucruri și: element, devenită, cu categoriile lor: unu-multiplu, limitație ce nu limitează, comunitate autonomă, real-posibil-necesar, diviziune individă (pentru ființa secundă).

Mircea Florian în lucrarea *Recesivitatea ca structură a lumii*, 2 vol., propune o nouă tabelă a categoriilor. El cercetează peste patruzeci de cupluri conceptuale recesive: „deosebire – asemănare (identitate); multiplu – unu; esență (unitate) – relație; individual – general; compus – simplu; parte – (întreg) totalitate; noutate – repetiție (identitate); discontinuu – continuu; eterogen – omogen; calitate – cantitate; materia (conținut) – formă; schimbare – persistență (substanță); timp – eternitate; finit – infinit; relativ – absolut; obiect – subiect; existență – cunoaștere; a posteriori – a priori; rațional – irațional; imanent – transcendent; real – posibil, [...] libertate – autoritate; național – supranațional; acțiune – cunoaștere; conducători – intelectuali; optimism – pesimism; schimbare – evoluție, progres; viață-moarte; animal – om; concentrism – antropocentrism; știință-religie; istorism – supraistorism" – în care se întâlnesc însă numeroase rupturi sau alunecări între planul ontologic, gnoseologic și axiologic.

Alexandru Bogza elaborează și el o tabelă a categoriilor în lucrarea *Logica realismului critic*. El stabilește patru mari grupe de categorii: 1) Categoria relațiunii care cuprinde conceptele ce stau la baza mecanicii; 2) Categoria cantității sau a matematicii; 3) Categoria calității; 4) Categoria „modalității" sau categoria „gnoseologică".

[82] *Ibidem.*

[83] *Ibidem*, p. 121.

CATEGORIILE REALULUI
Cantitate ↔ Cuanta fizică Calitate ↔ Cuanta psihică
REALITATEA ONTICĂ
Unicul ↔ Logosul Responsabilitatea ↔ Persoană Conştiinţa ↔ Voinţa şi putinţa Divină
CUANTICUL CREAŢIEI
Fiinţa ↔ Cadrul spaţio-temporal Discontinuul individual ↔ Materia cosmică Biologicul ↔ Antropologicul
CATEGORIILE REVELAŢIEI
Unitatea absolută ↔ Necesarul Personalitatea ↔ Unitatea relativă şi Demiurgicul
CATEGORIILE LUI A ŞTI (SAVOIR)
Infinitate ↔ Eternitate Unitate ↔ Pluralitate Cantitate ↔ Cauzalitate Relaţie ↔ Modalitate Morală ↔ Aleteice Calitate ↔ Valoare

*

Filosoful român a studiat fundamentul fenomenului religios, esenţa lui fenomenologică.

Prima constatare care se impune este aceea că „dintre toate formele biologicului, numai omul are apanajul religiozităţii."[84] El consideră fenomenul religios ca fiind „criteriu al «omeniei» omului, evidenţă a diferenţierii lui ontologice."[85]

În trăirea religioasă a omului, filosoful surprinde următoarele caractere fundamentale:

„1) *Un aspect de cunoaştere*. Omul tinde spre Dumnezeu din nevoia de a-l cunoaşte drept principiu, fundament, cauză, esenţă, imanenţă sau transcendenţă în lume [...]; 2) *Un aspect de dependenţă*. Omul se simte şi se consideră nu numai legat de Creator, dar legat de el într-un raport de inferioritate, de dependenţă de valoare [...]; 3) *Un aspect de transcendenţă*. Nu există formă religioasă, oricât de superioară sau oricât de primitivă în care omul religios să nu considere ca posibilă sau reală o transcendenţă a dumnezeirii în ordinea lucrurilor naturale, ba chiar în lămurirea destinelor omului [...]; 4) *Un aspect fundamental de redempţiune*. Acesta se regăseşte în toate religiile lumii."[86]

[84] *Ibidem*, p. 73.
[85] *Ibidem*, p. 74.
[86] *Ibidem*, pp. 75–76.

Păcatul şi mântuirea sunt caracteristice pentru stadiul actual al analizei religiilor, cât şi pentru viitor, creştinismului. „Prin ele, – nota filosoful – creştinismul poate fi considerat drept faptul religios prin excelenţă, nu în valoare şi sub prismă antropică, ci în sens ontologic."[87]

Există în drama creaţiei un tragism esenţial: „omul e o matrice în care stă negativ Păcatul şi pozitiv dorinţa de a-l anula."[88]

Noţiunea de păcat nu o întâlnim în nicio formă de viaţă religioasă ca realitate absolută. „Singur creştinismul descoperă natura transcendentă a păcatului şi face din el cheia de boltă a raportului dintre om şi Dumnezeu."[89]

Omul a descoperit în conştiinţa sa, „graţie absolutului moral, sensul etic al devenirii."[90] Ce înseamnă asta? Aceasta înseamnă că a înţeles „necesitatea ontologică a Păcatului, dar a înţeles, în acelaşi timp, şi necesitatea Mântuirii."[91]

Prin păcat omul a rupt şi legătura de dependenţă dintre el şi Dumnezeu, a călcat raportul de inferioritate ontologică, singurul prin care se manifesta esenţial dependenţa.

Omul a înţeles, în acelaşi timp, şi necesitatea *Mântuirii*. „Într-adevăr, – nota filosoful – a concepe şi a recunoaşte că participi la păcat prin însăşi realitatea ta de Creatură nu ar fi nimic dacă în acelaşi timp şi tocmai pentru că ai descoperit şi sensul etic al lumii, nu cauţi, prin toate mijloacele, să te mântui de păcat."[92]

Ce este mântuirea? Ea este definită ca fiind „actul în care Dumnezeu, prin întruparea, moartea şi învierea Fiului său, Iisus Hristos, restabileşte omul în stare de comuniune personală cu El, dându-i acestuia germenele unei vieţi veşnice noi."[93]

Mântuirea „este darul lui Dumnezeu, prin Iisus Hristos, care s-a jertfit pentru răscumpărarea noastră, şi urmează a fi însuşită de noi prin îndeplinirea poruncilor şi sfaturilor învăţăturii creştine."[94]

---

[87] *Ibidem*, p. 77.

[88] Petru P. Ionescu, *Transcendenţa moralei*, p. 155.

[89] Petru P. Ionescu, *Sensul metafizic al întrupării*, „Raze de lumină", an IX, nr. 1–2, ianuarie–decembrie, 1937, p. 45.

[90] Petru P. Ionescu înţelege prin *absolutul moral* „o realitate pe care oricine o poate trăi. Simptomul ei însă nu se arată, în toată măreaţa lui tragedie decât în anumite cazuri. Unul dintre aceste cazuri este *Suferinţa*. E vorba de acea suferinţă care amplifică, până la refuz resursele vitale ale fiinţei, suferinţa pozitivă, absolută, definitivă care nu este negaţie, ci potenţare a trăirii; suferinţa care îmbogăţeşte şi înalţă, care purifică şi desăvârşeşte trăirea. Numai într-o asemenea experienţă de viaţă putem avea o confruntare crucială între polii existenţei noastre, confruntare din care ţâşneşte totdeauna simptomul căutat. Este impresionant de observat că natura a ales ca vestitor al ei tocmai *Suferinţa* pentru a ne marca *finalitatea lumii*, în vreme ce, pentru a ne face să simţim *deplinătatea cauzală a creaţiei* ea ne-a dăruit *bucuria*. Între suferinţă şi bucurie trăim sfârşitul şi începutul. Suferinţa ajunsă la paroxism devine – nu e un paradox – o exaltare entuziastă, bucuria, ridicată la apogeu, se transformă în ţipăt de durere. Numai când te ridici pe scara tonalităţilor vitale până la ultima treaptă şi te scobori până la prima, surprinzi adevăratul sens supra-individual şi supra-temporal al Creaţiei." Petru P. Ionescu, *Sensul metafizic al întrupării*, p. 44.

[91] *Ibidem*, p. 45.

[92] Petru P. Ionescu, *Sensul metafizic al întrupării*, p. 45.

[93] Ion Bria, *Dicţionar de teologie ortodoxă de la A-Z*, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1981, p. 264.

[94] Ioan Mircea, *Dicţionar al Noului Testament*, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1995, p. 325.

Este posibilă mântuirea prin om? Petre P. Ionescu sesizează că mântuirea nu e posibilă prin om; omul nu se poate mântui. De ce oare? Pentru că e om, adică e Creatură. „Orice putință de mântuire este deci înlăturată. Iar omul trebuie să rămâie sub povara blestemului."[95] Ce rămâne de făcut? Cum se poate rezolva această situație?

Filosoful român observă că a rămâne într-o aseménea stare de lucruri ar fi însemnat o imperfecție care s-ar fi răsfrânt asupra Creatorului.

În religia creștină există mai multe moduri prin care s-a încercat tehnica mântuirii. Filosoful Petre P. Ionescu amintește: „1) *mântuirea prin dizolvare* în neant, cum e Nirvana [...]; 2) *mântuire negativă*; 3) *mântuirea prin perfecția morală*; 4) *mântuirea pozitivă*."[96] Toate aceste forme de mântuire nu pot escamota un lucru: „faptul că, sau negi complet creatura, dizolvând-o, sau o păstrezi ca atare și atunci orice perfecționare morală nu-i poate stinge natura ei de creatură."[97] Există totuși o cale și mai categorică. Aceea de „inversiune mistică în care omul se dizolvă, se absoarbe temporal în Creator."[98] Cum este posibil acest lucru? Se „identifică cu el imaginativ. Suntem într-o dilemă tragică: ori rămânem creatură, și nu ne confundăm cu Creatorul, și atunci păstrăm mai departe peceta inferiorității ontologice, și nicio mântuire nu ne este cu putință; ori ne negăm ca ființă fenomenologică, și atunci, sau admitem dispariția completă prin moarte, sau, dacă nu o admitem, făptura noastră nenumenală continuă să aibă mai departe caracter de credință, raportul menținându-se neștirbit."[99]

Cum se poate scăpa din această aporie?[100] Petru P. Ionescu arată că o singură cale e cu putință și aceasta este cea oferită de creștinism: „*Mântuirea printr-un intermediar*."

Intermediarul nu trebuie să fie om pentru că nu ar putea face nimic, oricât de superior ar fi, ca prototip al sfințeniei."[101] Omul intermediar, fiind o creatură, nu ar putea schimba nimic în destinul nostru. Ce este de făcut în acest sens? Filosoful consideră că este necesar să aibă loc o minune – un *Om-Dumnezeu*. „Prezența unei asemenea minuni e necesară în lume. E cerută în mod fatal. Și tot ceea ce e necesar ontologic trebuie să fie."[102]

Nașterea Mântuitorului Iisus Hristos este considerată de teologi ca fiind cel mai mare eveniment din Istoria omenirii, „atât de mare încât a devenit centrul istoriei universale. De la el încoace se numără anii, veacurile și miile de ani. Și tot astfel, de la el încolo, spre începutul lumii."[103]

---

[95] Petru P. Ionescu, *Sensul metafizic al întrupării*, p. 46.

[96] Petru P. Ionescu, *Transcendența moralei*, p. 155.

[97] *Ibidem*.

[98] *Ibidem*.

[99] *Ibidem*, pp. 155–156.

[100] Rămâne o singură cale cu putință de ieșire din această dificultate. „Dar aceasta ar fi însemnat totala negație – aprecia Petru P. Ionescu. Aceea că omul nici nu are nevoie de mântuire. A nu avea nevoie de mântuire înseamnă abolirea Păcatului. A aboli însă Păcatul, înseamnă a anihila tocmai sensul etic al lumii. A anihila însă sensul etic al lumii înseamnă a anihila însăși devenirea. A nega devenirea, presupune însă neputința spiritului de a se exprima, de a se realiza, ceea ce, în ultimă analiză, ar fi fost același lucru cu a nega însăși spiritul, adică a institui neantul. E un cerc vicios din care nu poți ieși decât rupând cadrele fixate până aici, reducând la neant fie principiul spiritual, fie modul în care acest principiu lucrează." Petru P. Ionescu, *Sensul metafizic al întrupării*, p. 46.

[101] Petru P. Ionescu, *Transcendența moralei*, p. 156.

[102] *Ibidem*.

[103] Nichifor Crainic, *Ortodoxie și etnocrație*, București, Editura Albatros, 1997, p. 73.

Petru P. Ionescu pune în evidență atributele pe care trebuie să le întrupeze Mântuitorul: „a) Mai întâi temporal-istoric. Să apară apoi într-un «anumit moment» al istoriei după ce fusese anunțat; b) Să acumuleze în sine întregul păcat al lumii, ca om, și să-l dizolve în sine, ca Dumnezeu; c) Viața sa temporală trebuia să fie un ritm perfect între uman și divin; d) Să se nască, nu ca un om în concepție, ci în formă; e) Să moară, nu ca Dumnezeu în esență, ci ca om; f) Să învie, nu ca om, ci ca Dumnezeu; g) Să nege și să afirme ritmic și umanul și divinul din sine."[104] Toate aceste cerințe le-a întrunit numai Mântuitorul.

„De ce s-a întrupat Fiul lui Dumnezeu în chip de om?" Nichifor Crainic răspunde: „Ca să mântuie omenirea de răul acesta, de păcatul acesta care ne orbește mințile, care ne face să nu ne înțelegem între noi, care ne face să ne sfâșiem unii pe alții mai sălbatic decât fiarele."[105]

Creatura (omul) este, ontologic vorbind, inferioară Creatorului (Dumnezeu). Filosoful român consideră omul adamic (*homo hyle*) fără de păcat pentru că, deși creatură, păstrează în sine unicitatea, dar el, odată creat, trebuie să se supună destinului său dual (suflet + corp).

„Deabia după ce se împarte dual, păcatul este virtual posibil. Răul ontologic, ca necesitate a înseși creațiunii, îl acoperă. E în el o exigență de sacrificare, pentru că orice creatură presupune drama sacrificării. Păcatul adamic nu putea fi făptuit de omul adamic singur. El e mai întâi materie și humă și în materie nu există păcat. Devine spirit prin participație, nu prin încarnare, deci e încă o dată dincolo de păcat. E unic, deci e pentru a treia oară smuls păcatului. Dar el conține virtual, pentru că e prototipul creaturii și pentru că e sortit sacrificiului prin însăși creația sa care neagă și cheamă în același timp dualitatea."[106]

Filosoful menționează faptul că persoana chemată să îndeplinească acest rol important trebuia „să fie un om, să apară pe lume așa cum apar toți oamenii și totuși să difere, nu în *formă*, ci în *esență* de modul de apariție a oamenilor."[107]

Totuși, concepută spiritual, persoana care își asumă rolul mijlocirii trebuia să aibă același destin: *nașterea*. „Persoana Mântuitorului întrunește, în timpul vieții, într-o unitate perfectă, aceste două esențe: *umană* și *divină*: a) Trăiește ca un om, cu aceleași nevoi ca și el, dar fără instinctele lui fundamentale; b) Merge ca și un om, spre tragicul său destin, dar știe care este destinul acesta; c) Apare într-o conjunctură politică, socială și morală, producând cea mai formidabilă revoluție a veacurilor, deși nu revoluționează nimic, ci completează; d) În fine, ultimul act al existenței sale pune peceta definitivă pe sensul istoric și supra-temporal al misiunii sale: moare ca un om și totuși învie ca un Dumnezeu, pentru a dovedi că nici în natura sa carnală nu a înțeles să fie *numai om*, înviind, sau numai Dumnezeu, murind."[108]

---

[104] Petru P. Ionescu, *Transcendența moralei*, p. 156.
[105] Nichifor Crainic, *op. cit.*, p. 79.
[106] Petru P. Ionescu, *Transcendența moralei*, p. 157.
[107] Petru P. Ionescu, *Sensul metafizic al întrupării*, p. 46.
[108] *Ibidem*, pp. 46–47.

Un Iisus Hristos care ar fi avut numai o personalitate umană nu ar fi putut „să-şi asume rolul de Mântuitor şi de mijlocitor. Un Hristos care ar fi avut numai o personalitate divină nu ar fi putut să se înfăţişeze istoric şi real, ca persoană carnală. De aici nevoia teologică a dublei înfăţişări."[109]

În ce constă dualitatea naturii Mântuitorului? Petru P. Ionescu explică: „Fiinţa lui Hristos participă din substanţa divină şi din substanţa umană, adică participă din sfinţenie, prin esenţa şi mecanismul creaţiei sale, şi din păcat, prin forma în care apare istoric şi carnal."[110]

Mântuitorul a apărut pentru a lua asupra sa păcatele lumii? Filosoful nu acceptă această idee. El atrage atenţia că se face o confuzie regretabilă între *păcat* şi *păcate*, uitându-se sensul absolut al *păcatului originar*. „Mântuirea de «păcate» se face, se poate face şi fără ajutorul lui Hristos, prin simpla morală perfectă. Dar transcenderea condiţiei de «făptură», adică de fiinţă cu peceta păcatului originar nu se poate face decât numai prin prezenţa lui Hristos în istorie. Nu printr-un act de *imitaţie*, ci printr-un act de *participaţie*."[111]

Ce înţelegem prin actul de participaţie? Prin *participaţie* se înţelege „o liberă acceptare a realităţii Mântuitorului în istorie şi o legătură de solidaritate spirituală cu sensul său supra-temporal. Este ceea ce am putea numi *participaţie spirituală*. Alături de ea este însă nevoie şi de o *participaţie materială*."[112]

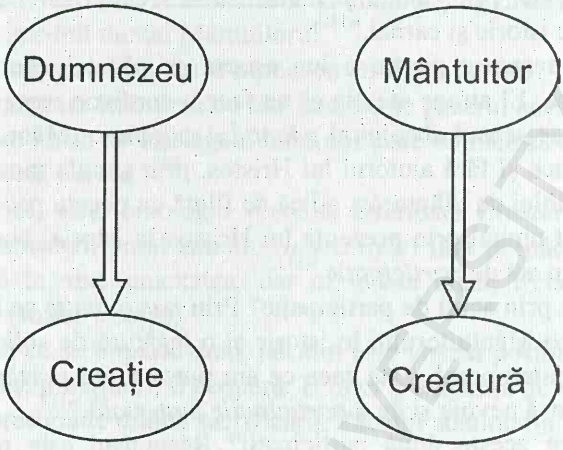
Sunt necesare aceste două participaţii? Răspunsul este pozitiv. Filosoful consideră că prin participaţie „transcendem însăşi condiţia noastră individuală şi contingentă, făcând din realitatea noastră spirituală o entitate supra-temporală. Dar o asemenea entitate supra-temporală presupune o infinită dăruire [...]. Omul este fiinţă creată, deci supusă atributului de păcat originar. Acest atribut nu poate fi depăşit de om, pentru că între spiritualitatea pură a lui Dumnezeu şi esenţa de creatură materială a omului nu există nicio punte de trecere."[113] Ce este de făcut?

„Apare atunci, în istorie şi în carne, o Persoană care uneşte în fiinţa ei reală *divinul* cu *umanul*. Această persoană ca umană are ea însăşi nevoie de mântuire prin suferinţă. Dar mântuirea sa proprie e simbolică, pentru că nu a păcătuit decât parţial – prin faptul formal al naşterii, nu prin cel esenţial al concepţiei. Omul real are acum o cale deschisă spre mântuire, cu atât mai caracteristică, cu cât este fundată pe libertatea de alegere. El nu poate participa însă la mântuire decât în măsura în care participă la Mântuitor. A participa însă la Mântuitor ca la o fiinţă parţial istorică şi reală înseamnă a nu rezolva problema mântuirii. Este deci nevoie de o participaţie totală la Mântuitor, adică la sensul său supra-temporal. Înseamnă atunci că o asemenea participaţie supra-temporală trebuie să se facă printr-un element nu numai spiritual (sufletul), ci şi printr-un element supra-temporal (sufletul nemuritor)."[114]

---

[109] *Ibidem*.
[110] *Ibidem*.
[111] *Ibidem*.
[112] *Ibidem*, p. 48.
[113] *Ibidem*.
[114] *Ibidem*.

Între Creator şi Creatură se interpune din eternitate Mântuitorul. „Omul-creatură se mântuie în măsura în care participă din divinitatea emanizată a Mântuitorului [...]. Prin Christ, Creatorul îşi desăvârşeşte opera şi rezolvă dilema. Am putea afirma, între-un anumit sens, că Mântuitorul mântuie nu numai pe om, ci şi pe Creator."[115] Pentru Petru P. Ionescu Dumnezeu reprezintă Creaţia, în timp ce Mântuitorul este Creatura.



Filosoful român constată că în măsura în care „Dumnezeu pune pe om drept creatură, omul pune pe Dumnezeu, întru perfecţiune, drept Creator. Smerenia lui decurge din necesităţi ontologice. Actul fundamental al creaţiei este afirmarea generozităţii, actul fundamental al omului este recunoaşterea sursei creatoare. De la Dumnezeu până la om sunt linii de acte constituind generozitatea creaţiei; de la om la Dumnezeu, altă linie de acte constituind smerenia, încadrată total într-un absolut: Destinul creştin al lumii, între aceşti doi poli se exhaurează întregul nostru real."[116]

Prin structura şi prin funcţiile lui, omul este o izbucnire cuantică, unică în natură, independentă de orice alte forme. El este un datum finalizat, o marcă ontologică. Omul posedă tot aşa de bine şi mijloace de cunoaştere legitime, într-o modalitate fundamentală şi precaută, laolaltă cu limite precis determinabile, de a cunoaşte fundamentul tuturor lucrurilor – chiar dacă totdeauna incomplet, însă cu adevărat şi cu judecată.

În ontologie, Petru P. Ionescu ancorează la un dualism spiritualist: „Există o realitate primară, incondiţionată, absolută care emană din prea-plinul ei, o dublă prezenţă: aceea a spiritului şi aceea a unui concret sensibil, opus spiritului pe care îl numim materie."[117]

Convingerea lui este că „nu există filosofie decât sau creştină, sau un duh creştin, sau sub autoritate creştină sau contra creştinismului."[118] Metafizica pe care o promovează el este o metafizică ortodoxă, care explică atât realul, cât şi lumea.

---

[115] Petru P. Ionescu, *Transcendenţa moralei*, p. 160.
[116] Petru P. Ionescu, *Ontologia umană...*, p. 165.
[117] Petru P. Ionescu, *Frumuseţea gândirii filosofice*, „Dacia Rediviva", an II, nr. 2/1942, p. 3.
[118] Petru P. Ionescu, *Metafizica ortodoxiei*, p. 337.

Dacă Marin Ştefănescu vorbeşte de existenţa unei filosofii creştine[119] alături de o filosofie laică, Petru P. Ionescu spune că se poate trece de la o *metafizică laică* la o *metafizică harică*.

III. CUNOAŞTEREA HARICĂ – SENS ŞI SEMNIFICAŢII FILOSOFICE

Gândirea lui Petru P. Ionescu merge în aceeaşi direcţie şi în problema cunoaşterii, pe care o leagă de ontologie. „Omul depozitar al transcendenţei cunoaşterii caută să cunoască: 1) *Cauza* (adică pe Dumnezeu); 2) *Natura* (adică însăşi creaţia); 3) *pe sine* (adică o autocunoaştere). De abia aici cunoaşterea umană coincide formal cu cea divină." El este de părere că nu vom putea înţelege imperativul cunoaşterii dacă nu vom vedea în cunoaştere o „transcendenţă ontică".

Ce este cunoaşterea? Noţiunea de cunoaştere a fost definită, de regulă, ca fiind: „1) simpla prezenţă în faţa lucrurilor în scop de informare; deci, a cunoaşte e a avea prezent un obiect sau un fapt; 2) claritatea care înseamnă a vedea raporturile de cauzalitate între faptele de cunoştiinţă."[120]

Petru P. Ionescu înlocuieşte termenul *cunoaştere* cu unul mai adânc, cu *înţelegere*. Deci, a cunoaşte = a înţelege. „A cunoaşte – nota filosoful – este, pentru definiţia obişnuită, identic, sau aproape, cu a înţelege. Psihologia mai recentă a gândirii a înţeles să facă însă o deosebire de formă şi de intenţie [...] între actul cunoaşterii şi cel al înţelegerii. A cunoaşte ar fi un mod al raportării, conştiinţa netă că e vorba de o punte între un subiect şi un obiect. A înţelege înseamnă însă a renunţa la prezenţa oarecum torturantă a conştiinţei raportului Subiect-Obiect şi a încerca a prinde (comprehensiune) în sine esenţa fenomenologică a Obiectului."[121]

El constată că se face mereu confuzie între *subiect* şi *obiect* şi între *subiect* şi *conştiinţă*. Petru P. Ionescu remarcă că nu „avem până acuma o definiţie[122] mulţumitoare a acestor termeni. Într-adevăr, pentru a defini de pildă «subiectul» ca atare, nu e suficient să-l situăm în domeniul lui «Cogito» cartezian. Subiectul, ca poziţie epistemologică, nu este nici Eul vieţii psihice, nici conştiinţa planului psihologic. Eul este o plenitudine trăită. El este cel care defineşte orice viaţă spirituală, dar nimic din afară nu-l poate defini [...]. Eul este deci sau ceva mai mult

---

[119] Vezi Marin Ştefănescu, *Filosofia creştină. Contribuţie la înţelegerea filosofiei*, Bucureşti, Editura România Press, 2007.

[120] Mircea Florian, *Philosophia perennis. Treizeci şi două de prelegeri universare*, Cluj-Napoca, Editura Grinta, 2004, pp. 55–56.

[121] Petru P. Ionescu, *Mister şi metafizică*, p. 160.

[122] Mircea Florian defineşte subiectul şi obiectul din perspectiva filosofiei sale realiste. Subiectul cunoscător are după M. Florian trei mari înţelesuri; „a) *om* (conştiinţă + corp); b) *conştiinţă*; c) *subiectul pur* care cunoaşte corpul ca şi sufletul, un subiect care e o parte, asemenea unui punct, din conştiinţă [...].

Obiectul, existenţa, sau datul sunt luate în accepţia cea mai generală: obiect e orice despre care se vorbeşte, fie *obiect real extern* (stele, arbori, oameni etc.), fie *obiect real intern* (stările şi procesele unei conştiinţe), fie un *obiect ireal* (Făt-Frumos, Jupiter etc.), fie *ideal* (valorile), fie în sfârşit, *suprareal* (numere, figuri, în genere toate mărimile matematice)." Mircea Florian, *Ce este conştiinţa?*, Bucureşti, Editura Casa Şcoalelor, 1947, pp. 11–12, 19.

sau ceva diferit de «subiect»[...]. Cunoaşterea este o necesitate, o plenitudine, o fatalitate a eului nostru. Şi cu toate acestea *Subiect* şi *Eu* par să fie, pentru mulţi, unul şi acelaşi lucru."[123]

Gânditorul român reţine o altă confuzie ce se face des între subiect şi conştiinţă. „Pentru a fi «subiect» trebuie să fii conştient. Conştiinţa nu ar fi deci decât un atribut necesar al subiectului. Nimic mai fals. Conştiinţa trăieşte pe planul ei practicul, actualul, ea este instrumentul prezenţei; ea are un caracter activ, pragmatic, psihologist, concret, relativ. Subiectul nu are ce căuta în toate acestea."[124]

Pentru Petru P. Ionescu subiectul nu este un creator al lumii ca la Fichte, nici legistatorul cunoaşterii ca la Kant. El afirmă „ca o ipoteză de lucru, *prezenţa subiectului ca poziţie cu consistenţă ontologică.*[125]

Ce este obiectul? Obiectul trebuie să fie ceea ce este pus între cunoaştere. El este deci contrariul subiectului [...]. Din simpla poziţie gnoseologică, obiectul devine realitate cu consistenţă ontologică."[126]

Deci, obiectul există ca „exterior nouă tocmai pentru că el nu ne oferă din sine însuşi decât acea înfăţişare prin care el poate fi pus ca interior conştiinţei noastre. El nu-şi dezvăluie niciodată propria lui interioritate – interioritate care trebuie să existe nu printr-un postulat, ci pentru că acest exterior al său trebuie să fie subînţeles printr-o interioritate şi numai prin această interioritate, el este garantat ca exterior oricărei cunoaşteri."[127]

Obiectul *se pune* ca „exterior tocmai pentru că este dat într-o interioritate a noastră; pentru că, în fine, el nu este niciodată complet cunoştibil."[128] Obiectul ne apare drept limită în măsura în care se „pune nu ca exterior conştiinţei, nici interior ei, ci ca un dat care revelează, prin caracterele sale gnoseologice, o interioritate ce-i este proprie; această interioritate este – limita absolută a puterii noastre de cunoaştere [...]. Nu este vorba aici de o limită de cunoaştere propriu-zisă, ci de o limită de cunoaştere într-un sens special ce s-a dat cuvântului «cunoaştere» [...] E vorba de *o limită a posibilităţilor noastre conceptuale de exprimare*."[129]

Petru P. Ionescu nu este un agnostic în cunoaştere , ci mai degrabă un optimist gnoseologic. Acceptă realitatea datului obiectiv şi respinge lumea închisă în graniţele idealismului sau în „temniţa oarbă a solipsismului".

„Există un dat obiectiv, în afară de mine şi de cunoaşterea mea, dar care solicită permanent efortul acestei cunoaşteri. Mai mult încă: acest dat obiectiv are el însuşi o cauză care nu rezidă în mine. Lumea nu se naşte în spiritul meu şi nu eu o construiesc obiectiv prin actul miraculos al cunoaşterii mele. Prin actul cunoaşterii mele eu nu fac altceva decât să iau act de această realitate obiectivă în

---

[123] Petru P. Ionescu, *Definiţia absolutului şi cunoaşterea*, p. 81.
[124] *Ibidem*, pp. 81–82.
[125] *Ibidem*.
[126] *Ibidem*.
[127] Petru P. Ionescu, *Reflecţii în problema cunoaşterii. Cunoaştere şi conştiinţă*, „Gândirea", an. XIX, nr. 2, februarie 1940, p. 35.
[128] Idem.
[129] *Ibidem*, p. 36.

care sunt eu însumi dat la o parte, un centru dotat cu darul miraculos al cunoaşterii, adică al conştiinţei de a face parte, ca parte, dintr-un tot obiectiv, a mă recunoaşte ca atare, verigă obiectivă dintr-un lanţ obiectiv, cu putinţă de a realiza mintal atât independenţa lanţului obiectiv de mine, cât şi independenţa mea, centrală, absolută, faţă de lanţ. Obiectul se oglindeşte în mine, iar conştiinţa cunoaşterii este tocmai cunoaşterea conştiinţei acesteia de participare şi de oglindire."[130]

Realismul critic susţine o revenire parţială la poziţia conştiinţei active şi încearcă astfel o sinteză a realismului şi idealismului. Totuşi, realismul critic, „spre deosebire de cel «nou», nu concedă putinţa de a cunoaşte nemijlocit realitatea, ci numai datele senzoriale, dar acestea nu sunt pur subiective, ci «reprezintă» sau relevă realitatea, care de aceea nu e o conştiinţă, ci o credinţă. Obiectul are o existenţă independentă de conştiinţă, nu este o simplă entitate mentală, însă nu-l cunoaştem direct."[131]

Cunoaşterea umană nu e o activitate exclusiv subiectivă sau obiectivă. „Nici obiectul, nici subiectul n-ar putea produce cunoaşterea şi nu ar putea nici împreună să o producă, dacă nu ar fi anume creaţi în vederea acestui scop.

Dacă obiectul există nu e pentru faptul că este obiect, ci pentru că e obiect al cunoaşterii, de la care primeşte şi existenţa, şi calitatea de obiect.

Dacă subiectul cunoaşte nu e pentru motivul că este subiect în sine, ci este subiect pentru că este manifestarea cunoaşterii suprasubiective. Cunoaşterea este aceea ce conferă subiectivitate subiectului. Subiectul e un epifenomen al cunoaşterii, un mod de manifestare al ei, iar nu o activitate de sine stătătoare."[132]

S-a constatat că atât *intelectul*, cât şi *raţiunea* au un caracter propriu de a obiectiva. Ce înseamnă a obiectiva? „Înseamnă a pune în afară de ele, în afară de spirit, în afară chiar de actul cunoaşterii."[133] Petru P. Ionescu vorbeşte de două faze caracteristice oricărui act de cunoaştere intelectuală. Prima fază se numeşte *absorbţie* şi cea de-a doua *rejecţie*. „În absorbţie datul real, concretul obiectiv intră în spirit pe căile perceptionale obişnuite unde este elaborat şi prelucrat într-un proces destul de complicat şi pe care psihologia l-a descris în amănunţime. În rejecţie toată această elaborare este aruncată din spirit în afară pentru a se reîntoarce transfigurată, în lumea obiectivă din care a venit şi căreia îi corespunde."[134]

Prin fenomenul de rejecţie cunoaşterea devine obiectivă. În intelect nu putem găsi decât intenţionalitatea posesiunii. Filosoful menţionează că există trei forme ale posesiunii obiectului: „a) *o posesiune practică*, a obiectelor, ceea ce constituie domeniul vast al tehnicii şi industriei umane; b) *o posesiune teoretică* ceea ce constituie forma efectivă atât de puternică, mergând până la sacrificiul propriei

[130] Petru P. Ionescu, *Metafizica ortodoxiei*, p. 330.

[131] Mircea Florian, *Cunoaştere şi existenţă*, Bucureşti, Editura Garamond, 2006, p. 171.

[132] Constantin Micu, *Valoarea ontologică a cunoaşterii*, Bucureşti, „Bucovina", 1948, p. 60.

[133] Petru P. Ionescu, *Iubire şi cunoaştere*, „Saeculum", an I, nr.6, noiembrie–decembrie 1943, p. 20.

[134] *Ibidem*, p. 21.

vieți – e cazul eroilor științei și al gândirii speculative – și care își găsesc corelatul său ideal în știință și filosofie; c) *posesiunea contemplativă și creativă* evidentă în artă."[135]

Fiecărei etape îi corespunde o proiecție ideală în realitate ce stă în gândire. „Gândirea are deci funcția de a organiza întâlnirile cu realul. Totalitatea acestor întâlniri, constituind cunoașterea, constituie și sistemul total al adevărului."[136]

Unul dintre scopurile cunoașterii este de a atinge *adevărul*.

Petru P. Ionescu folosește conceptul de alétheia (ἀλήθεια[137] – este termenul antic grecesc al termenului adevăr). Martin Heidegger îl „descompune în ά-λήθεια. Semnificația celor două părți ale acestui cuvânt este interpretată de el astfel: ά este o particulă privativă, iar λήθεια (*léteheia*) este derivat de la λανθνειν (*lantháneín*), termen pe care-l traduce prin «a fi ascuns». Așadar, ά-λήθεια (*a-létheia*) ar avea exact sensul pe care el l-a descoperit în afirmațiile lui Heraklit și Aristotel, de «non-ascundere»."[138]

Anton Dumitriu, plecând de la afirmațiile lui Homer și Hesiod, ἀληθής și ἀλήθεια, le acordă următoarele semnificații: „1) exactitatea care nu ascunde [neascunzătoare], devoalată a vorbirii și opiniei; 2) realitatea neascunsă, devoalată a ceea ce există, a existentului; 3) corectitudinea care nu uită [neuitarea], neînșelătoria, veracitatea omului, a caracterului său."[139]

Filosoful român observă că, în știință, problema adevărului se confundă cu aceea a cauzalității. „A cunoaște științific înseamnă a ști că un anumit fenomen – efectul – urmează necesar unui alt fenomen care e cauza lui."[140] De aici rezultă două întrebări:

a) Prima în legătură cu valabilitatea cunoașterii noastre. „Un adevăr științific este valabil în măsura în care explică, printr-o «lege», raportul cauzal. Este caracterul «legalist» al științei;

b) A doua întrebare e în legătură cu verificarea legii cauzale. Verificarea înseamnă extinderea explicațiilor asupra tuturor cazurilor din categoria cauzală respectivă".[141]

Petru P. Ionescu îl citează pe Toma d'Aquino care formulase, cu multă vigoare cele două definiții ale adevărului: „Adecvarea lucrului la intelect, adecvarea ideii la intelect [...]. Ce înseamnă «adecvatio rei et intellectus»? Filosoful răspunde – Lucrul, adică obiectul, adică realul trebuie să corespundă cu intelectul, adică, mai precis, cu ideea «mea» despre obiect. Aceea ce afirm eu trebuie să fie în realitate."[142]

---

[135] *Ibidem*, pp. 28–29.

[136] Petru P. Ionescu, *Frumusețea gândirii filosofice*, p. 4.

[137] Martin Heidegger în lucrarea *Parmenide* menționează: „Grecii numesc ἀλήθεια acel ceva pe care noi obișnuim să-l «traducem» prin cuvântul «adevăr». Dar dacă traducem «literar» cuvântul grec, atunci el ar suna: «stare-de-neascundere» (*Unverborgenheit*)." București, Editura Humanitas, 2001, p. 27.

[138] Anton Dumitru, *Alétheia. Încercare asupra ideii de adevăr în Grecia antică*, București, Editura Eminescu, 1984, p. 226.

[139] *Ibidem*, p. 228.

[140] Petru P. Ionescu, *Ontologia umană...*, p. 111.

[141] *Ibidem*.

[142] *Ibidem*, p. 114.

El remarcă faptul că această definiție tomistă, „sau implică verificarea și atunci e falsă pentru că nu adecvarea interesează, ci valabilitatea ei, sau nu o implică și atunci e tot falsă pentru că înlătură tocmai esențialul în mecanica adevărului."[143]

Pentru Petru P. Ionescu adevărul este „numai aceea ce se impune cu *necesitate*. Verificarea adevărului e deci înlocuită cu verificarea ipotezelor din care reiese, cu o exigență de neînlăturat, o anumită condiție de necesitate."[144] Restul adevărului nu este însă să fondeze „reușitele, ci să fondeze cunoașterile, să exprime realitatea care stă sub cunoaștere și atitudinea plenară a omului viu și întreg în fața cunoașterii și a realului."[145]

El recunoaște că foarte mulți filosofi și-au pus întrebarea: Ce este adevărul? Puțini și-au pus și întrebarea: Cum este? La această întrebare filosoful apreciază că există trei vizuini mari în care poate fi încadrată fenomenologia adevărului: *viziunea tangențială, viziunea asimptotică și viziunea crucială.*

a) „*Viziunea tangențială* presupune un adevăr fluctuant, instabil, un adevăr nălucă, un adevăr care privește exact în moment în care se produce. Ca și tangenta, el nu are decât un punct abstract, infinit de mic, de contact cu realul respectiv. Atinge lucrul dar nu-l atacă, nu-l surprinde, nu-l captează, nu-l ghicește. Acolo unde ar trebui să fie sondă, el este doar tangentă [...];

b) *Viziunea asimptotică* aparține, în special științei. Cunoașterea tinde să se aproprie, să se identifice, să se lipsească de obiectul ei. De-alungul timpului, curba pe care o realizează grație eforturilor științei, poate fi reprezentată printr-o curbă asimptotică [...]. Linia ordinii ontologice și linia ordinii epistemologice sunt, de la o vreme încolo, aproape paralele. Întâlnirea sau încrucișarea sunt amânate la indefinit.

Reprezentarea aceasta poate fi aplicabilă oricărui adevăr științific;

c) *Viziunea crucială*. Ce înseamnă asta? Ordinea lucrului își păstrează, neclintită, direcția. De altă parte, ordinea spiritului, adică, în cazul nostru, ordinea cunoașterii, are și ea o linie de forță a ei, o linie neclintită, săgetătoare, pe care se înscriu eșecurile, greșelile, erorile și falimentele. Undeva, cândva, se vor întâlni, se vor întretăia aceste două linii de forțe, linii oarbe, fiecare cu drumul și cu destinul ei. Și atunci țâșnește, orbitor, regesc, scânteia [...]. Și această scânteie nu este de ordinul conceptului, ci de acela al intuiției. Câteodată străfulgerarea este scurtă și piere. Adeseori însă ea a rodit. Dar roadele ei au fost fixate, încercuite, încremenite, în formule conceptuale."[146] Această viziune crucială este posibilă numai în cunoașterea intuitivă cu ajutorul intuiției.[147]De aici și caracterul subiectiv al adevărului.

---

[143] *Ibidem*.

[144] *Ibidem*, pp. 114–115.

[145] Petru P. Ionescu, *Cunoaștere și credință*, „Gândirea", an XX, nr. 2, februarie 1941, p. 100.

[146] Petru P. Ionescu, *Adevăr și cunoaștere*, „Gândirea", an XXII, nr. 2, februarie 1943, pp. 93–94.

[147] Filosoful reține două tipuri mistice bine distincte: „1) *Tipul idealist-efectiv* și 2) *tipul realist-intelectual*. Primul tip construiește o viziune a lui Dumnezeu prin iubire și în granițele cunoscute ale idealismului. Dumnezeu este creația mea pentru El [...]. Tipul al doilea stăruie, cu retușări mai mult sau mai puțin importante, de-a lungul istoriei mistice. Plotin afirmă existența obiectivă a lui Dumnezeu ca și Eckhart, ca și Böehme. Între toți aceștia predomină caracterul intelectualist în vreme ce la un Assisi, Sf. Tereza, instrumentul de captare, calea de ajungere, este iubirea". Petru P. Ionescu, *Iubire și cunoaștere*, „Saeculum", an I, nr. 6, noiembrie-decembrie 1943, p. 34.

În cunoaşterea ştiinţifică, adevărul are nevoie de verificare. Filosoful propune pentru verificarea adevărului trei mari etape şi anume: „1) *Verificarea dialectică-raţională*; 2) *Verificarea prin reducere la necesar*; 3) *Verificarea pe cale experimentală*."[148]

Etajând realul în straturi ireductibile, o atare verificare nu a fost posibilă. De aici faimoasa despărţire dintre ştiinţă şi credinţă.

Petru P. Ionescu acceptă că există două adevăruri: „1) *Adevărul Primar* [este] acela care corespunde Cauzei primare a creaţiei. Acest adevăr primar nu poate fi atins decât sau prin reconstituirea logică a Unicului, sau prin revelaţie. El este deci de domeniul împărtăşirii religioase; 2) *Adevărul secundar* a cărui primă formă corespunde cosmologicului. El este de domeniul ştiinţelor fizice, în vreme ce biologicul corespunde grupelor de ştiinţe ale biologicului."[149]

Creaţia a zidit în om putinţa de a cunoaşte. Lucian Blaga vorbeşte despre două tipuri de cunoaştere: „cunoaşterea paradisiacă" şi „cunoaşterea luciferică", iar Petru P. Ionescu vorbeşte de „cunoaşterea laică" şi „cunoaşterea harică".

Filosoful se întreba retoric: „Va fi poate o oarecare asemănare între ceea ce el numeşte *cunoaşterea paradisiacă* şi *cunoaşterea luciferică* şi între ceea ce noi numim *cunoaşterea laică* şi *cunoaşterea harică*."[150] Ce se înţelege prin cunoaşterea laică? „*Cunoaşterea laică* uzează de concept şi se face în lumina rece, critică, obiectivă a intelectului. Este o cunoaştere de suprafaţă, de substanţă, de volum, de formă exterioară, cunoaştere cu care operează atât intelectul empiric cât şi intelectul ordonator, clasificator, categorial şi ştiinţific. În ordine metafizică această cunoaştere a fost instrumentul de predilecţie al *raţionalismului*."[151]

Petru P. Ionescu stabileşte caracterele fundamentale ale cunoaşterii laice. „1) Primul caracter [...] este acela că orice cunoaştere este, în fond, o asimilare a realului [...]. Cunoaşterea, în sensul asimilării realului de către spirit, este întotdeauna o «trecere la limită» care, ca şi în operaţia matematică, nu este niciodată atinsă. Cunoaşterea se manifestă aşadar, pentru cercetătorul fără prejudecăţi de sistem, drept o naştere din nou a lumii întru spirit şi prin spirit [...]; 2) Realul rămâne disponibil pentru Spirit în sensul că se oferă spiritului drept material de asimilare, drept pretext pentru o altă construcţie a lui prin şi în spirit [...]. Realul nu este construit, ci el este; construcţia lui, crearea lui nu se face de către om, nici în limitele putinţei umane. Noi nu creăm nimic. Noi transformăm [...]; 3) Realitatea finală şi absolută în care se resorb astfel şi inteligibilul şi sensibilul este realitatea şi prezenţa spiritului în plenitudinea lui, în goliciunea lui. Ajungem astfel la un primat al inteligibilului care cere un primat al spiritului în ordinea ontologică."[152]

Sub influenţa lui L. Blaga, Petru P. Ionescu cataloghează postulatul substratului ideal în care „sensibilul este numai motiv şi contigenţă, iar inteligibilul numai formă, mulaj al sensibilului"[153] – drept *eonul gnozic*.

---

[148] Petru P. Ionescu, *Cunoaştere şi credinţă*, p. 102.
[149] Petru P. Ionescu, *Ontologia umană*..., p. 118.
[150] Petru P. Ionescu, *Vivificarea conceptului*, „Saeculum", an I, nr. 2, martie–aprilie 1943, p. 19.
[151] *Ibidem*.
[152] Petru P. Ionescu, *Cunoaştere şi credinţă*, pp. 97–98.
[153] Petru P. Ionescu, *Unitatea cunoaşterii*, Bucureşti, Editura Casa Şcoalelor, 1944, p. 261.

Dacă orice cunoaştere tinde să se formuleze sub înfăţişarea unei legi, cunoaşterea sub semnul harului, al duhului, nu are obiect concret, ci, dimpotrivă, obiectul ei este totdeauna postulat. „Realitatea obiectului haric nu se verifică experimental, ci printr-o evidenţă de trăire afectivă, nu constituie o realitate verificabilă experimental, ci o realitate sui-generis de domeniul convingerii mistice.

Experienţa pune un obiect real, credinţa cere realitatea obiectului ei. Experienţa recurge la datul sensibil care dă evidenţa prin prezenţa concretă, credinţa recurge la argumentul sensibil al necesităţii."[154]

În *cunoaşterea harică*, filosoful evidenţiază trei momente importante:

a) „Trăirea harică,

b) Evidenţa harică,

c) Experienţa harică."[155]

Ce înţelege filosoful român prin „trăire harică"?

1) „Fenomenul *trăirii în har* şi întru har nu este, după cum s-ar putea crede, un act misterios, lăsat unora şi luat altora. Oriunde este spiritul este şi trăirea în har, pentru că orice trăire în har este, în fond, trăirea spiritului, limitat în graniţele unui eu, în şi întru esenţa spiritului nelimitat. Harul este puntea aruncată între *mine* şi spiritul care mă interesează în el. A simţi harul înseamnă a simţi că o *ieşire* din limitele mele, în largul oceanului spiritual, este posibilă. Atari «ieşiri» nu sunt de altfel, nici rare, nici necunoscute. Trăirea în colectiv, într-o anumită atmosferă de ecumenicitate, fie chiar socială, naţională, politică, este o imagine, poate grosolană, dar nu mai puţin o imagine totuşi, a ceea ce este «ieşirea» aceasta în intensitatea ei ultimă, în trăirea mistică."[156]

În ce constă esenţa trăirii harice? Ea constă în „spaima continuă a omului care caută o evidenţă, îndoită în faţa oricărei evidenţe [...]. Aşadar nu cunoaşterea imediată, sensibilă, este aceea ce ne interesează, nu către ea tindem, nu ea este cunoaştere.

Cunoaşterea nici nu începe, nici nu se termină în sensibil. Ea tinde către o altă evidenţă: evidenţa întru inteligibil."[157]

2) *Evidenţa harică*. Pentru cunoaşterea laică este evident tot „ceea ce e raţional". Evidenţa harică se oferă în sine. „Spiritul s-a depăşit, nu prin comunicare, ci prin trăire, prin comuniune. Dacă comunicarea s-a făcut ecumenic, ieşirea a fost ea însăşi ecumenică şi e inutil atunci să comunici altuia ceea ce *toţi ştiu*. Dacă ieşirea s-a făcut mistic, prin comuniune cu matca absolută, spiritul meu s-a comunicat, s-a «mărturisit» întru matca sa şi e inutil să se comunice prin reîntoarcerea la starea iniţiala de inferioritate."[158]

3) *Experienţa harică*. „În cunoaşterea harică, realul este o necesitate gnozică transmutată într-o necesitate ontologică. Realul *dat* se confundă cu realul postulat; realul este pus ca atare printr-un act de veritabil imperativ categoric. În cunoaşterea

---

[154] Petru P. Ionescu, *Cunoaştere şi credinţă*, p. 96.

[155] *Ibidem*, p. 106.

[156] *Ibidem*.

[157] *Ibidem*, pp. 106–107.

[158] *Ibidem*.

laică ne rătăcim, pentru că noi căutăm aceea ce apare, aceea ce este efect, nu cauză, ceea ce e aparența, nu substrat. Obiectul aparent al cunoașterii laice este efectul. Știința se cantonează în sensibil, nu pentru că o interesează sensibilul, ci pentru că de la el pleacă. Dar câteodată ea uită că iese din sensibil. Aceea ce-i era mijloc devine scop. În cunoașterea harică se face marele salt; sensibilul imediat, aparență fenomenală, efectul sunt înlăturate; spiritul merge aci, așa cum îi este destinul, așa cum ar fi trebuit să facă și dincolo, direct la substrat, la cauză. Dar cauza nu este vizibilă, nu este sensibilă pentru că e spirit. Mărturisirea Cauzei se face prin Efect; comunicarea spiritului, care este Gândire, se face prin materializarea acestei Gândiri în Cosmos."[159]

Concluzionând, filosoful aprecia că atât „gnoza cât și harul coincid total, definitiv, absolut, atunci când am ajuns la marginea destinului lor."[160] Avem de-a face aici cu un compromis, și mai puțin cu o concluzie. „Cunoașterea harică este încoronarea firească, înfățișarea ultimă a oricărei forme a cunoașterii laice."[161] Forma cunoașterii harice este *experiența mistică*, iar modul de realizare, instrumentul de atingere este *intuiția harică*.

În teoria cunoașterii, Petru P. Ionescu este adeptul cunoașterii intuitive: „Cu tot riscul acesta – nota el – noi am optat de mult pentru o acceptare, în anumite limite și cu certe precizări, pentru termenul acesta de intuiție. Iar mecanismul complex în care cristalizarea cunoașterii se face în jurul firului subțire al intuiției, l-am denumit încă de mult drept mecanism propriu al *cunoașterii harice*."[162]

Petru P. Ionescu este în filosofie ceea ce Mircea Florian numea un filosof *misolog*[163], un antiintelectualist, înrudit, în mare, cu filosoful francez Henri Bergson.

---

[159] *Ibidem*.
[160] *Ibidem*, p. 108.
[161] *Ibidem*.
[162] Petru P. Ionescu, *Vivificarea conceptului*, p. 20.
[163] *Misologie* (de la *misos* = ură și *logos* = rațiune).

BCU "ASIC CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

INSTITUȚIA DOMNIEI DE DREPT DIVIN ÎN ȚĂRILE ROMÂNE

MIHAI POPA

Instituțiile statele din Țările Române își revendică un prototip care nu putea decât să conserve legea lui Dumnezeu, vizibilă în toate formele promovate de viața socială. Consecventă cu propriile principii, în baza cărora se constituise și care nu se transmiteau ereditar, ci prin electiune, domnia îl promova prin toate mijloacele. Libertatea voinței consta în tendința de reprimare a instinctelor care se opun voinței divine. Libertatea e rugăciunea zilnică, niciodată suficientă, astfel ca ordinea lui Hristos să nu fie destrămată, ca omul să nu cadă din grația lui Dumnezeu în haosul patimilor. Legea *Noului Testament* este și aici, ca în doctrina Sfântului Augustin, grația lui Hristos. „Ea se opune la ceea ce numim *lege*, căci legea este simpla manifestare a preceptelor. Există, între lege și grație, o diferență de natură, nu doar una de timp. Prin legea creației, Dumnezeu spune: «Faceți ceea ce vă poruncesc» ; prin legea grației, omul spune lui Dumnezeu: «dă-ne ceea ce Tu ai poruncit». Prin poruncă suntem preveniți (instruiți); prin grație, voința este transformată în vederea împlinirii poruncii. Dumnezeu încoronează darurile sale și acesta nu este meritul omului."[1] Libertatea, se poate traduce, este înțelegerea principiilor vieții în lumina *Scripturilor* și gândirea căii ca viața dăruită să contribuie la propagarea legii hristice. Însă oamenii nu se lasă conduși de lege din proprie inițiativă. Ei se supun mai degrabă instinctului, fondului lor natural. Este încă devreme pentru ieșirea din stadiul natural și intrarea în starea civilă, proprie realizării contrtactului social imaginat de către Rousseau, căci nu există un glas al datoriei sociale și o ordine rațională libere. „Trecerea de la starea de natură la starea civilă provoacă în om o schimbare remarcabilă, înlocuind în purtarea sa instinctul prin justiție și dând tuturor acțiunilor sale moralitatea care le lipsea înainte."[2]

Societatea civilă poate fi atinsă prin conservarea normei juridice libere, prin dezvoltarea autonomă a conștiinței morale; nu se mai manifestă într-o singură creație concentrată în puterea unui individ (regele sau domnitorul), nu mai este o singură spiritualitate, a lui Dumnezeu, ci devine un spirit colectiv și universal. Libertatea devine în creștinism voința subiectivă care este reprezentată suveran de domnia autoritară. Prin venirea în lume a lui Hristos s-a înlocuit subiectivitatea liberă și senină a societății grecești, deoarece „seninătatea naturală grecească nu a

[1] Augustin, *De gratia et Liber Arbitrio*, 6, 15; apud Anton Adămuț, *Filosofie și teologie la Sfântul Augustin*, București, Editura Academiei Române, 2009, p. 186.

[2] Jean-Jacques Rousseau, *Contractul social*, București, Editura Științifică, 1967, p. 107.

pătruns până la libertatea subiectivă a eului însuşi [...] Fenomenalităţii spiritului creştin îi aparţine mai departe caracteristica potrivit căreia ea este *unică* în felul ei, căci Dumnezeu este subiect şi ca subiectivitate fenomenală exclusiv un individ."[3]

Domnitorul este cel care, ca „moştenitor" de drept al autorităţii în spiritul legii, o instaurează în cetate şi o împarte egal tuturor. Prin el hotărăşte Dumnezeu şi tot el răspunde, potrivit aceleiaşi legi, de punerea sa în operă: „să nu daţi niciodată cinstea voastră slugilor voastre, pentru că dacă veţi da cinstea lor, tu la ce mai eşti bun?"[4] El nu va trebui să ştirbească suveranitatea sa (a statului, care este instrumentul voinţei sale suverane) nici înăuntru, nici în afară. Înăuntru, prin împărţirea fără rost a dregătoriilor, în afară, prin cedarea de privilegii sau, mai grav, de teritorii autorităţilor străine. „Iar venitul tău, ce ţi se cuvine din toată ţara, să vină întreg în mâna ta, să nu cumva să-l împarţi boierilor tăi, sau rudelor tale, sau unor slugi de-ale tale, care ţi-au slujit, ci totul să vină cu bună socoteală în mâna ta. Deci cui vei da din mâinile tale să se ştie şi să-ţi dea mulţumită şi să te cunoască că tu eşti unsul lui Dumnezeu şi domn deplin."[5] Politica nu poate fi dusă la întâmplare, prin inspiraţii de moment, ea fiind rodul unei îndelungi „socoteli", nu este nici un dicteu insuflat din transcendent sau o speculaţie în baza unor principii generale. Care este caracterul înţelepciunii sau cum se exercită raţiunea în raportul gândire-credinţă? Iar, în funcţie de răspunsul la această întrebare, întru cât se întemeiază modelul statului şi prototipul de acţiune politică pe un principiu raţional? Nu este nicio îndoială că, în rapoartele oficiale (documente, scrieri emanate de forurile instituţionalizate), în primele veacuri, *fides* avea întâietate faţă de *ratio*, raţiunea era în slujba credinţei. Mai târziu, în plin umanism românesc, apare tendinţa raţionalistă, ca ramură raţională a teologiei bizantine, din care se dezvoltă, şi sub impulsul teoriei „dublului adevăr", doctrina statului centralizat şi a monarhului luminat, de această dată depăşind perioada care ne interesează şi trecând în Iluminism. Tot atunci apare conceptul „ştiinţei sacre", dezvoltat de către Dimitrie Cantemir în lucrările sale (*Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago, Divanul, Logica, Hronicul vechimiei a romano-moldo-vlahilor*), însă argumentele principale au ca izvor nu atât ştiinţele, cât fenomenele sociale, logica istoriei căreia căută să-i găsească principiile şi formele în *Istoria creşterii şi descreşterii Imperiului Otoman.* Izvorul ştiinţei sacre este intelectul, în timp ce metafizica, etica şi teologia ţin de o facultate supranaturală. În felul acesta, în ultimă instanţă, Cantemir desparte ştiinţa de credinţă, dar continuă să fie adeptul unui raţionalism teologic, sub influenţa scolasticii occidentale[6]. În cele din urmă, el va căuta să evite conflictul dintre credinţă şi raţiune şi, păstrând domeniul dogmaticii creştine separat de ştiinţe, preferă să urmeze un drum care avea deja tradiţie în umanismul

---

[3] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filosofie a istoriei*, ed. cit., Bucureşti, Editura Academiei, 1968, p. 308.

[4] *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, text ales şi stabilit de Florica Moisil şi Dan Zamfirescu, cu o nouă traducere a originalului slavon de G. Mihăilă, Studiu introductiv şi note de Dan Zamfirescu şi G. Mihăilă, Bucureşti, Editura Minerva, 1970, p. 341.

[5] *Ibidem*, p. 343.

[6] Institutul de Filosofie, *Istoria filosofiei româneşti*, vol. I, Bucureşti, Editura Academiei, 1972, p. 68.

românesc, începând încă de la stolnicul Cantacuzino[7]. „Falşii învăţaţi – spune Cantemir – se străduiesc să demonstreze vicleneşte şi cu mare pompă de erudiţie că credinţa trebuie să se afle în slujba raţiunii, şi nu raţiunea în slujba credinţei (*fidem rationi et non rationem in fidei obsequium captivandam /esse/*)."[8]

Unii cercetători văd în modelul de raţiune adoptat de Cantemir, care se degajă mai cu seamă din operele sale cu caracter istoric, în interiorul unei comunităţi preponderent creştine, o determinare socială, cu înţelesul de *îndatorire comunitară*[9]. Înţeleptul (domnitorul înţelept, păstorul turmei sale) are îndatoriri morale şi civice totodată. Acest înţeles, deşi dezvoltat într-un mediu creştin, are valoare umanistă, însă, ca finalitate şi normă de viaţă comunitară, din sfera ecleziastică intrând în sfera înţelepciunii istorice, inclusiv ca spiritualitate morală şi valoare practică. Domnul (înţelept şi chibzuit) îndeplineşte un mandat în conformitate cu legea creştină. „Ca păstor, el întreţine şi păstrează curăţenia turmei credincioşilor, apărând-o de primejdia de a-şi pierde identitatea de sine colectivă. În alte cuvinte, înţeleptul va da seama de apărarea şi conservarea identităţii comunitare, mai precis, a nucleului acestei identităţi, care este, fără îndoială, credinţa în Dumnezeu."[10] Modelul acesta îşi revendică rădăcinile dincolo de înţelepciunea şi ştiinţa conducerii proprii perioadei medievale. Modelul este cel al ştiinţei regale din *Omul politic* al lui Platon, care, la rândul său, avea şi un model transcendent, ca şi cel creştin, în prototipul „păstorului divin" sau „păstorul care poartă grija oamenilor". Cine îşi ia această responsabilitate trebuie să fie posesorul unei ştiinţe divine, căci el trebuie, asemeni zeului, să conducă şi să îngrijească (prin exemplul personal, prin puterea ştiinţei, mai ales prin exercitarea artei divine a dialecticii). Caracterul acestei ştiinţe este însă dobândit prin argumentare şi eliminare a pseudoconceptelor, prin raţionamente succesive, printr-o logică dialectică circulară. Ea trebuie să cuprindă în sine toată „ţesătura" caracterelor umane, iar aceasta se întâmplă „ori de câte ori ştiinţa regală, adunând la un loc vieţile acestora prin armonie şi prietenie, desăvârşeşte astfel cea mai măreaţă şi cea mai bună «ţesătură»; şi învelind cu ea pe toţi cei din cetăţi, sclavi şi oameni liberi, îi cuprinde în această «împletitură» şi, fără să lipsească vreodată cetatea de ceva, îi asigură toată înţelepciunea care i se cuvine, o conduce şi o îndrumă."[11]

DOMNITORUL

Domnitorul era, într-o societate centralizată, de drept divin, ca uns al lui Dumnezeu, primul reprezentant în ierarhia administrativă, juridică şi militară.

---

[7] *Ibidem*, p. 68.

[8] Dimitrie Cantemir, *Loca obscura*, mss. lat. nr. 76 al Academiei Române, f. 179; vezi *Istoria filosofiei româneşti*, ed. cit., p. 68.

[9] Constantin Aslam, *Palimpsestul identităţii româneşti. Reflecţii asupra fundamentelor culturale ale filosofiei*, Bucureşti, Editura Crater, 2000, p. 63.

[10] *Ibidem*.

[11] Platon, *Omul politic*, în *Opere complete*, vol. IV, Bucureşti, Editura Humanitas, 2004, p. 185.

Atributele sale, ca şef al statului şi ca izvor de legalitate, prin deciziile pe care la rândul său le ia în conducerea comunităţii (politice, militare, social-economice), corespund unui sistem juridico-politic mult mai vechi decât instituţia de drept creştin. Legalitatea creştină şi ideea de suveranitate sunt reflectate în titlul de domn (*dominus*, în latina Imperiului roman, sau *domnus*, în latina medievală), în sens de autoritate (având „limitare" naţională) absolută[12], pe care îl regăsim în toate documentele interne ale Evului Mediu românesc.

În conştiinţa vremii, suveranitatea de drept divin era incontestabilă, atât în raportul intern, în relaţiile cu nobilimea locală şi cu celelalte stări, cât şi în relaţiile externe. Titlul conţine o dublă semnificaţie: cea creştină, ca datorie (morală) şi graţie – „Bine cinstitorul domn Io Ştefan voievod, din mila lui Dumnezeu *domn* al ţării Moldovei" –, şi moştenirea strămoşilor, descendenţa, care, dacă nu are referinţă ereditară, ca în cazul lui Ştefan cel Mare – „fiul lui Bogdan voievod" –, este prezentă prin referinţele la înaintaşi, ca ascedenţă dinastică.

Pe această dublă ascendenţă – sacră şi dinastică (ereditară) – se întemeiază autoritatea care reprezintă, în conţinut, însăşi legea. Ea nu este pusă la îndoială şi este transmisă de drept. Către autoritatea domnească, ca izvor de legalitate şi dreptate, se îndreaptau toate „pricinile" şi interesele supuşilor, fie că proveneau din rândurile stărilor nobiliare, fie dintre slujbaşi sau din rândul poporului. În ea se armonizau şi opiniile, sfaturile subordonaţilor săi, fie că erau din forurile laice, compuse din boierii domneşti (din sfat, cei cu funcţii administrative sau militare), sau din boierimea pământeană, fie că proveneau din ierarhia clerului. Acest aspect – care include şi responsabilitatea domnească – este frumos şi concis ilustrat în *Învăţăturile lui Neagoe Basarab*: „[Ce] toate cuvintele, ale tuturor, le primeşte a fi bune, iar şi pentru cinstea voastră; pentru că tot sfetnicii şi boiarii fac sfaturile, iar deacă se îsprăveşte şi să tocméşte sfatul bine şi cum să cade, deacii numai lauda şi pohvala domnului iaste preste toată lumea, iar sfetnicii şi boiarii întru nimic nu se pomenescu. Şi zic toţi: «Harnic şi vrednic şi înţelept domn iaste aceasta şi vrednic de a să pomeni şi a se ferici în toate lucrurile lui»."[13]

Persoana sa nu poate fi numai chintesenţa elementelor mai generale care definesc autoritatea omului politic medieval. Trăsăturile lui sunt indivi-dualizate, sporindu-i conţinutul, pe măsură ce privirea noastră coboară în sferele mai adânci şi cercetează aspectul relaţiilor particulare, sub influenţa cărora atât persoana, cât şi autoritatea se definesc, scoţând la iveală nu atât tipologia, caracterul general, cât individualitatea, aflată sub incidenţa tuturor caracterelor ce-i vin în întâmpinare sau pe care le determină. Domnia autoritară este astfel întregită de înţelepciune, care constituie o trăsătură importantă a domnitorilor excepţionali. Deşi pusă în legătură cu personalitatea celor mai importanţi domnitori, care au rămas în conştiinţa contemporanilor şi în memoria istoriei ca figuri de excepţie (Basarab I, Mircea cel Bătrân, Alexandru cel Bun, Ştefan cel Mare, Constantin Brâncoveanu ş.a.), înţelepciunea nu este o trăsătură a personalităţii care se pune în legătură cu calităţile intelectuale ale individului, cu facultăţile sale cognitive, ci este conţinutul

[12] Nicolae Iorga, *Scrieri alese*, Partea I, Bucureşti, Editura Academiei, 2008, p. 248.
[13] *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, ed. cit., 1970, p. 267–268.

mai înalt al tuturor deciziilor sale în sfera politicului, care atinge însăşi esenţa actului suveran. Ea este chintensenţa acestei individualităţi, în care se întregesc influenţele sacre (ale proniei cereşti) şi cele spirituale, ca sinteză în persoana particulară. Elementele care o definesc, dar îi şi sporesc conţinutul sunt cele morale (blândeţea şi „ascultarea", mila creştină, bunătatea), religioase (în raport cu viaţa creştină), dar şi vitejia, perspicacitatea politică, mărinimia, elemente individuale şi generale care intră în sfera maiestăţii, însă nu sub aspectul său apusean, contemporan (imperial sau regal), ci sub un aspect, am spune, autohton, românesc şi, am adăuga, nu ca să creăm o disonanţă, ţărănesc. Maiestatea ţărănească nu este o figură de stil, ci o realitate politico-militară (redată mai bine în celălalt titlu, voievodal, asociat domniei încă de la întemeitori), care reflectă calitatea de oştean dârz, apărător al gliei, conducător al unei armate de soldaţi ţărani şi de boieri pământeni. Înţelepciunea domnitorului român este una voievodală, trează şi calmă, aprigă în momentele cruciale, binevoitoare faţă de supuşii vrednici, dreaptă şi statornică în evlavie. Aceste caractere întregesc personalitatea domnitorului bun, înţelept şi viteaz, promovată de majoritatea cronicilor interne, dar şi de tradiţia populară. Istoriografia edifică acest ideal în portretele voievozilor de seamă (cum sunt cele realizate de Grigore Ureche sau Ion Neculce domnitorului Ştefan cel Mare: „om întreg la fire, neleneş şi lucrul său îl ştia acoperi [...], la lucru de războaie meşter [...] şi unde-l biruia alţii, nu pierdea nădejdea, că ştiindu-se căzut jos, se ridica deasupra biruitorilor".) Documentele şi cronicile străine reflectă aceleaşi calităţi; există un consens în epocă în a alătura viteja şi spiritul de sacrificiu idealului creştin de virtute, cum sunt aceste cuvinte ale polonezului Wapowski, care îl califică pe domnitorul Moldovei, biruitorul de la Vaslui, ca „strălucitul luptător, foarte vestit prin victoriile asupra turcilor", sau afirmaţiile lui Bonfinius, istoriograf al regelui Matei Corvin, care recunoaşte că Ştefan era: „însufleţit pentru lucruri frumoase şi mândre, pe lângă acestea activ şi straşnic în război", ca şi relatările din *Chronicon Dubnicense*, o cronică maghiară: „bun apărător al ţării sale şi al poporului său, care s-a împotrivit cu bărbăţie [turcilor], în mijlocul ţării sale, gata să moară pentru ai săi."[14]

Poporul preferă un atlet al credinţei şi este atras de charisma voievodului războinic, exemplul personal fiind un catalizator al instinctelor de luptă. Ca întotdeauna în istorie, sorţii unei bătălii sunt decişi nu atât de strategia şi inteligenţa tacticii elaborate de la distanţă, cât de cutezanţa eroului, care provoacă derută în rândurile duşmanilor, înclinând de partea sa balanţa forţelor când speranţa victoriei părea pierdută. Este exemplul mitologic al eroului antic, cu deosebirea că cei implicaţi nu trăiesc un timp al zeilor care intervin direct în conflict, ci un timp al echilibrului aproape mistic pe care-l induce credinţa în dreptatea de dincolo de mormânt – una dintre valorile vieţii creştine. Eroul are mai multe asemănări cu Odiseu, spirit practic şi inteligenţă şireată, decât cu Ahile, războinicul semizeu.

Ulise este un rege inventiv şi practic. El nu acţionează sub impulsul gloriei, nu caută faima nemuritoare, căci este mult mai legat de pământ, de tradiţiile

[14] Constantin C. Giurescu, Dinu C. Giurescu, *Istoria românilor*, vol. 2, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1976, p. 191.

strămoşeşti şi de valorile *oicumenei,* Itaca natală – ţinut roditor, „«insula cu capre», care nu poate să hrănească, precum Sparta, cai [...], pământ cerealier, un ţinut unde creşte viţa de vie"[15] – reprezintă *domeniul* său de referinţă, pe care-l compară cu toate ţinuturile pe unde-l poartă soarta şi voinţa schimbătoare a zeilor. Pe parcursul peripeţiilor sale, care ating sfera miraculosului, el ştie să evite tentaţiile, menţinându-se în limitele umanităţii; refuză *aparenţa* de umanitate sau aparenţa domesticităţii oferită de Circe sau Calypso. Ulise ar putea deveni nemuritor, însă preferă condiţia umană, condiţia cetăţii, nefirescului unei lumi în care nu se regăseşte. „Ultima etapă parcursă de erou în lumea mitului – singur acum – este cea din insula lui Calypso; acolo unde e buricul mării, Ulise ar putea deveni nemuritor, căsătorindu-se cu zeiţa. [...] Calypso visează la o conjuncţie anormală, dar aminteşte ea însăşi că două tentative precedente, iubirea dintre Aurora şi *vânătorul* Orion, cea dintre Demetra şi *agricultorul* Iasion, au ajuns amândouă la un sfârşit catastrofal. [...] Ulise alege în chip deliberat umanitatea, împotriva a tot ce e străin acesteia."[16]

Alegerea eroului antic se încadrează într-un model propriu concepţiei greceşti despre *polis* şi idealului de om politic (dacă aplicăm acest ideal conceptual unei necesităţi politice care a unificat societatea în spiritul *măsurii* optime, care să corespundă caracterului acţiunilor într-o societate bine condusă). Ştiinţa regală – conceptul ei antic ni-l transmite Platon – e proprie conducătorului de oameni, fiind, deopotrivă, divină şi pământească. Divină prin adevărul pe care-l reflectă, prin dialectica ideală în care conjugă conceptele şi realităţile, pământeană prin efectele sale, prin finalitate: armonia organismului social, având ca model întregul – modelul fiinţei antice – şi Ideea de Bine.

ORIGINEA DIVINĂ A AUTORITĂŢII

Prin determinaţia primară, inspirată de Divinitate, ştiinţa de a conduce oameni e temporală şi se adresează unei popor de seama zeilor – ea este inspiraţia din partea unei muze: „Opinia, considerată cu certitudine adevărată, în legătură cu cele frumoase, cele drepte, cu cele bune şi cu cele contrare acestora, ori de câte ori se înstăpâneşte în suflete, eu o numesc ceva divin realizat într-un neam de natură semidivină"[17], spune Platon prin vocea Străinului. Adunând armonios partea eternă a sufletelor, printr-o legătură divină, cu partea de natură animală din ele, ştiinţa aceasta împlineşte, după modelul artei ţesutului, spiritele diferite şi calităţile contrare într-un întreg, păstrând ceea ce este bun din natura umană şi eliminând ceea ce-i dăunează. Această capacitate îi este proprie doar omului politic şi bunului legislator. Mişcarea gândirii, care caracterizează arta politică (între realitatea Ideilor şi experienţa practică, concretizarea faptelor), este dialectica realizată ca mişcare a logosului în cetate, în agora. Platon pune dialectica în sfera politicului ca

[15] Pierre Vidal-Naquet, *Vânătorul negru*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1985, p. 59.
[16] *Ibidem.*
[17] Platon, *op. cit.*, p. 181.

loc în care se intersectează mişcarea ideilor (reflectată în mişcarea conceptului, în dialog, în armonizarea contrariilor) cu determinaţiile pe care şi le dau fiinţa şi opusul său, ne-fiinţa, ideea intrată în contradicţie. Era soluţia ultimă a doctrinei platonice ca să evite imobilismul eleat al fiinţei şi indiferenţa faţă de experienţă, nostalgia Unului nemişcat. „Că doctrina Ideilor a fost efectiv întregită printr-un tip inferior de cunoaştere, valabil numai în ordinea devenirii, e o afirmaţie ce poate fi încă obiect de discuţie. Dar că spiritului nu-i revine doar un rol de contemplare în platonism, ci unul activ, de cunoaştere, aşa ceva este de netăgăduit. [...] Iar o istorie a ideii de conştiinţă cunoscătoare se trezeşte dintr-odată, cu Platon, în miezul problemelor ei, de parcă toată desfăşurarea istorică de mai târziu nu ar fi fost rostită decât ca să expliciteze ceea ce, în nostalgia sa eleată, Platon lăsase prea adesea tăinuit."[18]

Conceptul antic al autorităţii, astfel cum a fost elaborat în doctrinele lui Platon şi Aristotel, prin filiera neoplatonică, va fi preluat, sub forma autorităţii de drept divin, în scrierile patristice, textele teologice şi dogmatice. Ideile platonice şi neoplatonice vor intra în disputele filosofice bizantine prin scrierile reprezentanţilor isihasmului, însă aceştia nu fac decât să preia o lungă tradiţie a filosofiei eline. Grigorie Sinaitul, întemeietorul, după tradiţie, al isihasmului, face dese referiri la scrierile lui Platon, Iamblichos sau Proclos. Secolul al XI-lea, prin deschiderea Înaltei Şcoli de la Constantinopol, reprezintă un adevărat apogeu al cunoaşterii doctrinei neoplatonice[19].

Cel care propagă, de la un nivel înalt, propriu erudiţiei bizantine, ideile şcolilor eline, neoplatonice, susţinând şi o doctrină proprie, a celor trei esenţe (Dumnezeu sau unicitatea, inteligenţa supremă, *nous*, şi spiritul) este Mihail Psellos (1018–1092). După ce ideile aristotelice intră într-un con de umbră (în secolele al VIII-lea şi al IX-lea, şcoala aristotelică câştigase simpatia teologilor, prin Ioan Damaschin sau patriarhul Fotie, care propagă frecvent tezele filosofiei peripatetice), apărătorii platonismului începuseră să-şi strângă rândurile. „Un prim beligerant a fost Gheorghios Monahul, apărător al priorităţilor lui Platon în privinţa existenţei voinţei divine", iar un continuator la fel de intransigent, ca Leon Hirosphakatos, reuşeşte să-şi atragă antipatia unui discipol al lui Fotie, care-l acuză că se abate de la dreapta credinţă, aşezându-l „într-o serie de mari «detestabili» ce începea cu Maxim din Tyr şi Iulian Apostatul"[20].

Doctrina isihastă (de la gr. *hesychia* = linişte) cunoaşte apogeul sub Ioan Cantacuzino. Grigorie Sinaitul, călugăr născut în Asia Mică, care se stabileşte în 1335 la Paroria, va pune bazele mişcării, însă continuatorii săi, Grigorie Palamas, Theodosie de Târnovo şi Callist, vor sistematiza doctrina, care va avea o influenţă decisivă după 1351, când este declarată ca singura valabilă în întreaga biserică răsăriteană. Influenţa sa se face simţită şi în Ţările Române. „Principial, isihasmul

[18] Constantin Noica, *Schiţă pentru istoria lui „Cum e cu putinţă ceva nou"*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995, p. 70–71.

[19] Dan Horia Mazilu, *Literatura română în epoca Renaşterii*, Bucureşti, Editura Minerva, 1984, p. 32.

[20] *Ibidem*.

presupune credința creştină şi nu poate fi despărțit de aceasta, respectiv practicat sau experimentat de un necreştin. Termenul de «experiență religioasă», frecvent în lucrările moderne de psihologia religiei, nu este potrivit aici. [...] Isihasmul nu este o experiență, ci o trăire mistică a legăturii cu Sfânta Treime creştină."[21] Isihasmul țintește refacerea comuniunii omului cu Dumnezeu şi obținerea purității primordiale prin efort ascetic. Propovăduieşte şi o renaştere morală, prin izolarea de lumea exterioară şi obținerea adevăratei legături cu treimea sfântă „ce îngăduie «vederea» luminii divine (care, în concepția lui Palamas, este identică cu cea apărută pe muntele Tabor)"[22]. Ceea ce ne interesează în această mişcare – care a influențat, prin traduceri şi ca mod de pregătire ascetică, viața religioasă de la nord de Dunăre, pecetea ei fiind decisivă în elaborarea multor scrieri româneşti – este valoarea pe care o acordă omului medieval, considerat un fel de centru al universului, capabil, prin inițiativă personală, voință şi asceză, să refacă legătura cu increatul. „Omul medievalității spirituale – principiu al răului şi izvor incontinent al păcatului – va fi purificat şi plasat pe un nivel superior al îngerilor."[23]

[21] Alexandru Surdu, *Filosofia pentadică*, I, *Problema transcendenței*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2007, p. 201.

[22] Dan Horia Mazilu, *op. cit.*, p. 36.

[23] *Ibidem*, p. 38.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CONCEPTUL DE ROMÂNISM LA CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU

ADRIAN MIRCEA DOBRE

MOTO: „Scriind Românismul, scopul meu a fost să arăt că naţionalismul, aşa cum s-a înţeles până acum, este depăşit şi înlocuit, după fiecare popor, cu concepţii totalitare de rasă, sau de menire istorică, aşa cum sunt: naţional-socialismul german, bolşevismul rus, fascismul italian etc. Vechiul naţionalism era concepţia unei mentalităţi juridice; mentalitatea care vede în orice concepţie politică sau instituţie politică un fel de acord între interesele personale. Naţionalismul era astfel la noi socotit ca un scut de ocrotire pentru interesele indivizilor producători, sau comercianţi români. Naţionalismul însemna preferinţă sau protecţie pentru tot ce era ieşit din mână de român. Românismul nu este nici preferinţă, nici protecţie, organizată juridic, ci este un fapt natural: este structura sufletului românesc, care este deasupra oricărui contract juridic. În scrierea mea arătam, în special, motivele pentru care liberalismul şi burghezia nu se împăcau cu naţionalismul. Scopul urmărit de mine n-a fost înţeles de prea mulţi cititori" (C. Rădulescu-Motru, *Revizuiri şi adăugiri*, 1944).

În perioada interbelică disputa de idei în jurul formulei de românism era în plină desfăşurare. Nu era vorba de o oarecare confruntare polemică, ci de propunerea unei noi înţelegeri a românismului. În cercurile politice şi filosofice, Rădulescu-Motru era cunoscut pentru vederile sale conservatoare. În anii '20, el se converteşte politic, devenind membru al Partidului Naţional Ţărănesc. În momentul când preşedinte al partidului devine Ion Mihalache, care hotărăşte să-l revigoreze, ideologic şi politic, alături de gruparea radicală de stânga, formată din M. Ralea, P. Andrei, Ernest Ene etc., se porneşte o campanie pentru alcătuirea unui nou program: „Ideea centrală a programului era necesitatea transformării României într-un stat ţărănesc"[1].

Rădulescu-Motru şi-a expus ideile într-o lucrare, „nu atât de ideologie, politologie sau sociologie, ci de natură filosofică, mai precis de filosofia culturii. Era o meditaţie despre fenomenul românesc" şi se intitula *Românismul, catehismul unei noi spiritualităţi*, înscriindu-se explicit în dezbaterea de idei asupra românismului[2]. Ţinem să precizăm că punctul său de vedere era original, având o perspectivă bine diferenţiată de altele.

Gânditorul român începe prin a critica, „în tradiţia maioresciană a formelor fără fond, civilizaţia noastră după influenţe franceze şi crearea unui stat pe politica de căpătuială", stabilind apoi „o disociere între naţionalism şi românism"[3]. Astfel,

---

[1] Z. Ornea, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române, 1996, p. 120.

[2] *Ibidem*, p. 121.

[3] *Ibidem*, p. 121.

românismul este, în viziunea autorului său, punerea în valoare a sufletului românesc. El îl deosebeşte de vechiul naţionalism (al secolului al XIX-lea), care a dus la renaşterea politică a ţării prin recunoaşterea ei de către marile puteri apusene. Românismul este spiritualitatea românească, adică un complex de idei şi sentimente, în special un complex de interpretări simbolice, prin care societatea unei epoci îşi justifică credinţa într-o ordine perfectă şi eternă pe care e sortită a o realiza pe pământ. Românismul este o spiritualitate diferită de naţionalism, iredentism, ţărănism, etnicism etc. Este politica realizării conştiinţei de sine, nu este un concept speculativ, ci se întemeiază pe datele obţinute de ştiinţele biologice şi psihologice care pot măsura aptitudinile, potenţialităţile unei totalităţi sociale. Românismul nu este deci „vorbărie naţionalistă", ci un fel de raport ştiinţific despre sufletul românesc. El include şi fenomenul religios, fără a se confunda cu acesta, fără a fi deci un ortodoxism naţionalist, precum alte teorii. De remarcat că românismul are două laturi: una de „critică negativă" şi alta de „operă constructivă"[4].

Românism înseamnă spirit realist şi iubirea românului de copil; religiunea lipsită de misticism transcendent; omenia care pune religia pe bază mai mult umanistă. În raport cu *Umanismul*, Rădulescu-Motru înţelege *Românismul* ca un ideal de cultură sprijinit pe cunoştinţa realităţii româneşti, şi nu pe imaginea divinizată pe care ne-o facem noi *in abstracto* despre tipul de om în genere.[5]

Făcând o analiză a veacului trecut, autorul românismului subliniază că secolul al XIX-lea a fost pentru noi românii şcoala spiritualităţii ieftine: „În mai puţin de un secol, n-a fost idee filosofică sau ideal de viaţă, n-au fost programe, care să fi pretins că realizează, sub o formă oarecare, progresul culturii româneşti, care să nu fi fost cunoscute şi să nu aibă adepţi în România. (...) Românismul nu este o asemenea spiritualitate. El este de o natură nouă şi fără precedent în istoria trecutului nostru."[6]

Pentru a înţelege românismul trebuie să înţelegem spiritualitatea ca element definitoriu al acestuia. Astfel, „spiritualitatea este complexul de idei şi sentimente, în special complexul de interpretări simbolice, prin care societatea unei epoci îşi justifică credinţa într-o ordine perfectă şi eternă pe care ea este sortită a o realiza pe pământ. Fără o credinţă într-o ordine perfectă şi eternă, care să dea înţelesul vieţii de pe pământ, nu există spiritualitate. Popoarele, în a căror conştiinţă se simte nevoia acestei credinţe, au o spiritualitate. Spiritualitatea este climatul special sufletesc care întreţine tendinţa spre un absolut transcendent; tendinţa pe care o au popoarele dotate cu însuşiri nobile"[7].

---

[4] Constantin Rădulescu-Motru, *Românismul*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1992, p. 28, 30, 147, 152.

[5] Idem, *Revizuiri şi adăugiri*, vol. II, colecţia „Mărturisiri", volum îngrijit de Rodica Bichis, comentariu Dinu C. Giurescu, versiune finală Stancu Ilin, Bucureşti, Editura Floarea Darurilor, 1996, p. 188.

[6] Idem, *Românismul. Catehismul unei noi spiritualităţi*, în C. Rădulescu-Motru, *Scrieri politice*, selecţia textelor, îngrijirea ediţiei şi studiul introductiv de Cristian Preda, Bucureşti, Editura Nemira, 1998, p. 448.

[7] *Ibidem*, p. 448–449.

Spiritualitatea, conchide Motru, care a dominat gândirea şi fapta românească, înainte de Primul Război Mondial, a fost fără discuţie naţionalismul, dar naţionalismul acesta este o spiritualitate împrumutată. Aşadar, potrivit autorului, pentru elaborarea unei spiritualităţi, ca aceea a românismului, este nevoie de un întreg program de muncă şi de disciplină morală: „Contribuţia noastră modestă a avut la baza ei două preocupări principale. Întâia, de a da o interpretare semnelor noi care se arată în spiritualitatea europeană, iar a doua, de a pune o legătură între cerinţele vieţii româneşti şi aceste semne noi. Românismul, după părerea noastră, este spiritualitatea care pune în acord cerinţele vieţii româneşti cu noua spiritualitate europeană. Românismul corespunde vremii noastre, cum naţionalismul a corespuns vremii trecute"[8].

Rădulescu-Motru face o paralelă cu spiritualitatea europeană şi se întreabă ce s-a schimbat. Astfel, europeanul de după Primul Război Mondial şi-a schimbat perspectiva asupra realităţii vieţii sociale şi a devenit mai realist: „Europeanul contemporan este primul om de cultură care s-a convins de deşertăciunea unei politici sociale care îşi fundează validitatea pe normele deduse dintr-un postulat de drept. (...) Europeanul contemporan s-a trezit de sub prejudecata idealului individualist, care a stat până acum la baza culturii moderne. Individul nu mai este, pentru el, factorul propăşirii sociale. (...) Europeanul de astăzi ştie, prin urmare, că în conştiinţa de sine a individului izolat nu se oglindeşte realitatea socială, ci se oglindesc dorinţele şi interesele individului. (...) Mai mult realism social îl obţine europeanul contemporan prin părăsirea perspectivei dată de idealul normativ şi înlocuirea acesteia prin perspectiva ordinei ereditare"[9].

Prin urmare, naţionalismul pe care l-am urmat până acum şi care este o concepţie de împrumut nu mai corespunde cu noua spiritualitate europeană. De aceea, „până astăzi n-am avut acest curaj. Întreaga noastră viaţă socială a fost întreţesută cu iluzii. Am adoptat legi civile şi politice nepotrivite tradiţiei noastre; am organizat un învăţământ public inutil marii majorităţi a poporului; am imitat tehnica de producţie economică, în care nici însuşirile poporului, nici bogăţiile ţării noastre nu se pot valorifica; am făcut tot ce ne-a stat în putinţă ca să ne falsificăm tradiţiile şi aptitudinile dăruite de natură. Cu un scop bine intenţionat, fără îndoială, am crezut că aşa ne vom europeniza mai repede."[10]

Noul românism, în concepţia lui Motru, „nu apelează la ură, cum nu apelează nici la iluzie. El apelează la sentimentul realităţii. Românismul este o spiritualitate venită să justifice o ordine realistă. (...) Românismul nu are o ideologie, pregătită gata, cum o are socialismul şi, în genere, toate concepţiile politice; Românismul este spiritualitatea, care va înlesni pregătirea unei ideologii de acum înainte; (...) Românismul se rezumă, în cele din urmă, într-o singură poruncă: să înţelegem spiritul vremii în care trăim. Trăim într-o vreme în care fiecare popor se străduieşte să-şi asigure viitorul prin valorificarea forţelor sale proprii.

---

[8] C. Rădulescu-Motru, *Românismul. Catehismul...*, p. 451.
[9] *Ibidem*, pp. 452, 453.
[10] *Ibidem*, p. 456–457.

Şi când zicem «valorificarea forţelor proprii», nu înţelegem valorificarea însuşirilor etnice, ci ale însuşirilor etice ale poporului. Poporul trăieşte, zi de zi, prin etnic; se înalţă însă la un destin istoric prin etic"[11].

Motru se raportează la cultură prin intermediul spiritualităţii: „Ştiinţa spiritualităţii serveşte de introducere la ştiinţa culturii. Principalele ei capitole sunt invenţia şi tradiţia. Capitolul invenţiei prezintă factorul omenesc sub aspectul dinamic, iar capitolul tradiţiei acelaşi factor sub aspectul static al instituţiei sociale. Invenţia este individuală; tradiţia este bisocială. Una fără alta nu este viabilă. Invenţia fără tradiţie este un simplu joc; tradiţia fără invenţie este oarbă"[12].

În ceea ce priveşte noul naţionalism, Rădulescu-Motru observa că este concomitent cu următoarele împrejurări: în viaţa politică a popoarelor s-a produs după război „o revoltă accentuată contra nepotrivirii dintre faptă şi vorbă", pentru că demagogia luase locul democraţiei; în viaţa economică nu mai este vorba de concurenţă, ci de viitorul sufletesc al omului, iar omul este reabilitat în lupta dintre maşinism şi om; în domeniul vieţii spirituale s-a simţit o schimbare importantă privind interesul tot mai mare pentru cercetările de antropologie, psihologie şi sociologie, în scopul „de a se ajunge la stabilirea tipurilor caracteristice în care se exprimă funcţiunile sufleteşti"[13].

Sub influenţa noii spiritulităţi, gânditorul român propune înlocuirea denumirii abstracte de naţionalism printr-o denumire legată direct de firea sau istoria poporului. Astfel, „italienii numesc naţionalismul lor *fascism*; germanii, *rasism*; iar românii, *românism*. Din moment ce naţiunea este concepută ca o individualitate reală şi unită, naţionalismul trebuie să primească şi el botezul unui nume special, după caracterul naţiunii"[14].

Idealul vechiului naţionalism românesc era unul umanitar şi presupunea realizarea idealului naţional: „Starea de fapt a poporului român, rasa şi instituţiile de baştină, tradiţiile lui, erau pentru naţionalistul român în funcţiune de umanitate"[15].

În faţa acestui naţionalism se ridică un nou naţionalism românesc pe care Rădulescu-Motru îl denumeşte românism: „În românism, direcţia idealului se schimbă. Nu mai este proiectată în viitor, ca să plutească într-o sferă înaltă de umanitarism, ci este întronată în plămădeala sufletească a poporului român, în tradiţie, instituţiile de baştină ale acestui popor. Românismul nu caută să-şi afirme legitimitatea, el se afirmă pe sine de fapt. Căci poporul român n-are nevoie să fie susţinut prin argumentări, pentru ca să-şi cucerească locul său sub soare; el îşi cucereşte acest loc prin desfăşurarea propriei sale energii; el îşi are vocaţia sa în ursita lumii"[16].

---

[11] C. Rădulescu-Motru, *Românismul. Catehismul unei noi spiritualităţi*, p. 458–459.
[12] *Ibidem*, p. 487.
[13] *Ibidem*, p. 495.
[14] *Ibidem*, p. 496.
[15] *Ibidem*, p. 497.
[16] *Ibidem*, p. 498.

Termenul de românism a apărut înainte de a fi folosit de C. Rădulescu-Motru. În anul 1870 chiar se constituie în Bucureşti o societate cu numele „Românismul", care face să apară în timp de doi ani „Foaia Societăţii Românismului", iar în aproape toate articolele românismul este luat în înţelesul idealului umanitar. Acest termen – românismul – i se pare cel mai potrivit lui Rădulescu-Motru pentru a denumi noul naţionalism. Afirmă că, fiind în curs de cristalizare, va mai trece o vreme până la definitivarea lui ca doctrină.

Direcţiile care trebuie parcurse, după Rădulescu-Motru, sunt următoarele:

1) reabilitarea spiritualităţii creştine şi în special a ortodoxismului;

2) reabilitarea tradiţiilor şi instituţiilor de baştină, în care a trăit poporul român – ţărănismul;

3) această direcţie priveşte latura biologică şi etnică a populaţiei româneşti;

4) valorificarea realizărilor spirituale.

Realizând aceste direcţii, românismul oferă o bază solidă pentru munca constructivă pe terenul vieţii spirituale româneşti.

În concluzie, „românismul implică o disciplină severă, atât în cuget cât şi în faptă. El cere, acelora care îl practică, o nemiloasă autocritică. Xenofobia nu este Românism. Nici demagogia naţionalistă. Românismul este un jurământ de credinţă în statornicirea pământului şi a neamului românesc. Este apoi o promisiune solemnă în întărirea organizaţiei de familie. În sfârşit, este o politică de selecţionare a valorilor, dreaptă până la cruzime. Toate mişcările politice, îndreptate spre selecţionare, au fost crude. Selecţionarea de neam cere purificare, şi purificarea este o distrugere a putregaiului, în vederea reconstrucţiei sănătoase"[17].

Se poate constata că Rădulescu-Motru propune propriul sistem, idei ale sale regăsindu-se, totuşi, şi în celelalte doctrine ale vremii, dar având unele elemente particulare. Totuşi, se poate observa tendinţa sa de orientare spre ideologiile de tip autoritar.

Spre deosebire de C. Rădulescu-Motru, Nichifor Crainic, „simţându-se lezat în convingerile pe care le profesa, a reacţionat, luând, în câteva rânduri, în discuţie conceptul de spiritualitate românească propus de Rădulescu-Motru"[18]. Acesta înţelegea spiritualitatea ca având o semnificaţie strict religioasă şi-i reproşa lui Motru că nu ştia ce înseamnă, iar distanţarea faţă de ortodoxism era prezentată ca o negare a ortodoxiei, ceea ce era neadevărat. O poziţie mai ponderată a avut părintele Dumitru Stăniloae, care plasa dezbaterea în zona strictă a ortodoxiei. Rădulescu-Motru nu propunea renunţarea la ortodoxie, ci la ortodoxismul normativ. De asemenea, acesta observă că atunci când Nichifor Crainic se referea „la atitudinea critică a tineretului faţă de conceptul de românism al lui Motru avea în vedere tinerii grupaţi în mişcarea legionară sau LANC"[19]. Pentru Daniel Barbu, „acest soi de românism politic, deşi se justifică prin «caracterul democratic» al Bisericii Ortodoxe, devine în chip aproape necesar anticatolic şi antisemit", iar „«ideea fundamentală» a unei democraţii creştine româneşti n-ar putea fi decât aceea potrivit căreia «individul aparţine românismului»"[20].

---

[17] C. Rădulescu-Motru, *op. cit.*, p. 502.

[18] Z. Ornea, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, p. 124.

[19] *Ibidem*, p. 127.

[20] Daniel Barbu, *Republica absentă*, Bucureşti, Editura Nemira, 1999, p. 248, 249.

Printre tinerii generației spiritualiste, conceptul de românism nu a trezit prea mare ecou, dar nici nu s-a înregistrat un val critic disociativ. Mircea Eliade este cel care ia atitudine, remarcând că studiile despre românism ale lui Rădulescu-Motru n-au suscitat reacții, deși autorul „e nu numai un strălucit profesor și gânditor, dar și unul dintre șefii spirituali ai generației sale... omul cel mai viu, cel mai creator și cel mai original al generației de la 1900". Analizând spusele gânditorului român, Mircea Eliade crede că Motru este „un naționalist fără a fi șovin și crede în românism fără a accepta, totuși, linia de luptă a extremei drepte", „este un revoluționar de centru" și „este, în același timp, ponderat, lucid, critic în judecata sa naționalistă", poziția sa e „impopulară mai ales pentru că e o poziție de centru"[21]. Eliade surprinde un adevăr, iar descrierea conceptului propus de Motru este exactă, relevându-i originalitatea și poziția de centru. Se poate observa că în rândurile „școlii lui Nae Ionescu", Rădulescu-Motru este admirat.

Intrarea în Partidul Conservator-Democrat și reapariția „Noii reviste Române" în 1908 l-au propulsat pe C. Rădulescu-Motru în centrul disputelor publice. Este adevărat, el pune accentul în publicistica sa politică pe atitudini și comportamente naționaliste ce stârnesc controverse.[22] În discursul lui Motru este evidentă contestarea oportunității unui partid naționalist, pentru că, de fapt, orice partid are idei și acțiuni privind chestiunea națională: „Când este vorba de o mișcare națională nu am decât bine de zis: când este vorba de un partid separatist naționalist nu am decât de rău"[23]. De aceea, credem, că Rădulescu-Motru a crezut cu ardoare în proiectul unei noi direcții spirituale, și anume românismul.

[21] Mircea Eliade, *Românismul dlui Rădulescu-Motru*, în „Vremea", VIII, nr. 395 din 7 iulie 1935.

[22] Constantin Schifirneț, *C. Rădulescu-Motru. Viața și faptele sale*, vol. I, București, Editura Albatros, 2003, p. 621.

[23] *Discursul lui C. Rădulescu-Motru la Marea întrunire a Partidului conservator-democrat de la Iași*, 2 martie 1908, în „Ordinea", 82, 5 martie 1908, p. 1–2.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

B.C.U "M. EMINESCU" IASI

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAS/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

2011/12

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY